René Guénon

INICIACIÓN
Y
REALIZACIÓN ESPIRITUAL

(1952)

PREFACIO

Presintiendo quizás su fin próximo, René Guénon, en los meses que precedieron inmediatamente a su muerte, nos había dado algunas indicaciones en vistas del cumplimiento de su obra cuando él hubiera desaparecido. En las cartas fechadas del 30 de agosto y del 24 de septiembre de 1950, nos expresaba, entre otras cosas, el deseo de que se reunieran en volúmenes los artículos que no había utilizado todavía en sus libros ya existentes. «*Habría solamente,* nos escribía*, la dificultad de saber de qué manera clasificarlos para formar con ellos unos conjuntos tan coherentes como sea posible, lo que actualmente sería bien incapaz de hacer yo mismo... Si alguna vez pudiera llegar a preparar algo, lo que dudo desafortunadamente cada vez más, preferiría preparar ante todo uno o dos libros de artículos sobre el simbolismo, y quizás también una continuación a las* Apercepciones sobre la Iniciación*, ya que me parece que pronto habrá bastantes artículos más tocantes a este sujeto como para poder formar un segundo volumen*».

La obra que presentamos hoy es la primera realización del voto formulado por René Guénon. La hemos escogido para inaugurar la serie de los libros póstumos porque se prestaba a ser puesta a punto más rápidamente que las obras sobre el simbolismo que René Guénon consideraba en primer lugar, y también porque el tema tratado nos parecía tener un interés más apremiante.

Según un primer examen de los artículos dejados por René Guénon, pensamos que las obras póstumas no comprenderán menos de siete volúmenes, comprendida la obra presente. El largo y delicado trabajo de clasificación y de coordinación de los textos no está todavía suficientemente avanzado como para que podamos indicar desde ahora los títulos definitivos y la fecha probable de publicación de las diferentes obras, pero esperamos que las circunstancias nos permitirán no hacer esperar demasiado tiempo a los numerosos admiradores de aquel que ha devuelto a la luz la

doctrina tradicional desde hace tanto tiempo olvidada en occidente.

***

Debemos decir ahora algunas palabras sobre la composición de la presente obra. Así como se ha visto más atrás, René Guénon no nos había dejado ninguna indicación sobre la distribución de las materias a publicar y nosotros hemos debido así tomar la responsabilidad de ello. El texto que presentamos es todo entero y exclusivamente de la mano de René Guénon. No le hemos aportado ni agregado modificaciones ni supresiones, salvo aquellas, muy raras, que se necesitaban por la presentación en volumen de artículos aislados cuyo orden de publicación, frecuentemente motivado por una circunstancia de actualidad, no coincide exactamente con el orden que hemos adoptado para los capítulos porque nos parecía el más lógico y que corresponde mejor al desarrollo del pensamiento del autor. Sobre este orden, debemos al lector algunas explicaciones.

En las *Apercepciones sobre la Iniciación*, René Guénon se dedicó a definir la naturaleza de la iniciación que es esencialmente la transmisión, por ritos apropiados, de una influencia espiritual destinada a permitir al ser que es hoy día un hombre alcanzar el estado espiritual que diversas tradiciones designan como el «estado edénico», para elevarse después a los estados superiores del ser y obtener al fin lo que se puede llamar indiferentemente la «Liberación» o el estado de «Identidad Suprema». René Guénon precisó las condiciones de la iniciación y las características de las organizaciones que están habilitadas para transmitirla y, haciendo camino, marcó por una parte la distinción que hay lugar a establecer entre conocimiento iniciático y cultura profana y la no menos importante entre la vía iniciática y la vía mística.

La presente obra precisa, completa y aclara la precedente de varias maneras. Los artículos que la componen se dejan agrupar bastante bien en cuatro partes.

En la primera parte, el autor trata de los obstáculos mentales y psicológicos que pueden oponerse a la comprensión del punto de vista iniciático y a la búsqueda de una iniciación; son: la creencia en la posibilidad de «vulgarizar» todo conocimiento, la confusión entre la metafísica y la dialéctica que es su expresión necesaria e imperfecta, el miedo, y la preocupación por la opinión pública.

La segunda parte precisa y desarrolla algunos puntos muy importantes concernientes a la naturaleza de la iniciación y a algunas de las condiciones de su búsqueda. En las *Apercepciones sobre la Iniciación*, el autor había afirmado más bien que demostrado la necesidad del vinculamiento iniciático. Es esta demostración la que constituye el objeto del primer capítulo de la segunda parte en el cual se considera además el caso en el cual la iniciación es obtenida fuera de los medios ordinarios y normales. El capítulo siguiente distingue nítidamente la influencia espiritual propiamente dicha de las influencias psíquicas que son como su «vestidura». Formuladas esas precisiones, se aborda una cuestión enteramente capital que René Guénon no había creído deber tratar hasta aquí de una manera especial ya que la misma le parecía resuelta de antemano por todo el conjunto de su obra anterior: es la necesidad de un exoterismo tradicional para todo aspirante a la iniciación. Este capítulo se completa naturalmente por el estudio sobre *Salvación y Liberación* que es la «justificación» metafísica del esoterismo. Ligándose directamente al sujeto precedente, los capítulos IX, X y XI exponen como la «vida ordinaria» puede ser «sacralizada» de manera que pierda todo carácter «profano» y que permita al individuo una participación constante en la Tradición, lo que es una de las condiciones requeridas para el paso de la iniciación virtual a la iniciación efectiva. Pero es menester reconocer que el mundo occidental, incluso entre algunos representantes del espíritu

religioso que en él subsiste, tiende hacia una «laiquización» cada vez más acentuada de la vida social, lo que acusa una inquietante pérdida de vitalidad de la tradición cristiana. No es ciertamente imposible para un occidental buscar una vía de realización iniciática en una tradición extranjera, y el capítulo XII muestra en cuales condiciones puede ser considerada como legítima lo que se llama comúnmente una «conversión». Sin embargo, el paso a una tradición extranjera no es aceptable más que si es independiente de toda preocupación de «esteticismo» y de «exotismo»..., y el autor hace observar que hay occidentales que, por el hecho de su constitución psíquica especial, jamás podrán dejar de serlo y harían mucho mejor permaneciendo tales entera y francamente.

Sin embargo, éstos deben guardarse de todos los pseudo-esoterismos, ya se trate del pseudo-esoterismo de los ocultistas y de los teosofistas o de las fantasías más seductoras quizás que, anunciándose por un cristianismo auténtico, tendrían como cometido sobre todo dar una aparente satisfacción a aquellos de los cristianos que piensan no poder contentarse con la enseñanza exotérica corriente (capítulo XIV). En el capítulo XV, René Guénon muestra la inanidad del reproche de «orgullo intelectual» tan frecuentemente formulado al respecto del esoterismo en algunos medios religiosos. En fin, esta segunda parte se termina con nuevas precisiones sobre las diferencias esenciales que existen entre la realización iniciática y la realización mística.

Los temas tratados en la tercera parte son enteramente nuevos en relación a las *Apercepciones sobre la Iniciación*. Se trata principalmente del método y de las diferentes vías de realización iniciática así como de la cuestión del «Maestro espiritual». Un capítulo particularmente importante para aquellos que están vinculados a lo que subsiste todavía de las iniciaciones artesanales del mundo occidental es el de «Trabajo iniciático colectivo y presencia espiritual» donde el autor muestra que la presencia de un Maestro humano en tales organizaciones no presenta el mismo

carácter de absoluta necesidad que en la mayor parte de las demás formas de iniciación.

La última parte y, bajo varios aspectos, la más importante, considera algunos grados de esta realización espiritual, cuya comprensión se dedica a facilitar todo lo que precede, y, en una cierta medida, también se consideran los medios de acceso (capítulos XXVI a XXIX). Los tres últimos capítulos, en fin, que son verdaderamente la llave de las *Apercepciones sobre la Iniciación* y del presente libro, aportan la exposición metafísica que permite la comprensión intelectual de la posibilidad, a partir de nuestro estado corporal, de una realización espiritual total así como de la naturaleza y de la función de los Enviados divinos que las diversas tradiciones designan por los nombres de Profeta, Rasûl, Bodhisattwa y Avatâra.

Para facilitar la inteligencia de los capítulos V y XXVIII, hemos creído útil reproducir en apéndice los textos a los cuales remite el autor relativos a los *Afrâd* y a los *Malâmatiyah* que designan grados de iniciación efectiva en el esoterismo islámico.

JEAN REYOR.

CAPÍTULO I

CONTRA LA VULGARIZACIÓN

La necedad de un elevado número e incluso de la mayoría de los hombres, en nuestra época sobre todo, y cada vez más a medida que se generaliza y se acentúa la decadencia intelectual característica del último periodo cíclico, es quizás la cosa más difícil de soportar que haya en este mundo. Es menester agregar a este respecto la ignorancia, o más precisamente un cierto tipo de ignorancia que le está por lo demás estrechamente ligada, una ignorancia que no es en modo alguno consciente de sí misma, una ignorancia que se permite afirmar tanto más audazmente cuanto menos sabe y menos comprende, y que, por eso mismo, en el que está afligido por ella, es un mal irremediable[1]. Necedad e ignorancia pueden reunirse en suma bajo el nombre común de incomprensión; pero debe entenderse bien que soportar esta incomprensión no implica de ningún modo que uno deba hacerle concesiones, ni que deba abstenerse de rectificar los errores a los que da nacimiento y de hacer todo lo posible para impedirles extenderse, lo que, por lo demás, es bien frecuentemente una tarea muy penosa, sobre todo cuando uno se encuentra obligado, en presencia de la obstinación de algunos, a repetir muchas veces cosas que, normalmente, debería bastar haber dicho de una vez por todas. Por otra parte, esta obstinación con la que uno se choca así no está siempre exenta de mala fe; y, a decir verdad, la mala fe misma implica forzosamente una estrechez de miras que no es en definitiva más que la consecuencia de una incomprensión más o

[1] ? En la tradición islámica, es en el hecho de soportar la necedad y la ignorancia humanas en lo que consiste *haqîqatus-zakâh*, la «verdad de la limosna», es decir, su aspecto interior y el más real (*haqîqah* se opone aquí a *muzâherah*, que es solamente la manifestación exterior, o el cumplimiento del precepto tomado en el sentido estrictamente literal); esto depende naturalmente de la virtud de «paciencia» (*eç-çabr*), a la cual se le da una importancia muy particular, como lo prueba el hecho de que se menciona 72 veces en el Corán.

menos completa, eso, cuando no ocurre también que incomprensión real y mala fe, así como necedad y maldad de intenciones, se mezclan de una tal manera que es a veces bien difícil determinar exactamente la parte de una y de la otra.

Al hablar de concesiones hechas a la incomprensión, pensamos concretamente en la vulgarización bajo todas sus formas; querer «poner al alcance de todo el mundo» verdades cualesquiera, o lo que se considera al menos como verdades, cuando ese «todo el mundo» comprende necesariamente una gran mayoría de necios y de ignorantes, ¿puede ser, en efecto, otra cosa que eso en realidad? Por lo demás, la vulgarización procede de una preocupación eminentemente profana, y, como toda propaganda, supone en el mismo que se libra a ella un cierto grado de incomprensión, relativamente menor sin duda que el del «gran público» al cual se dirige, pero tanto mayor cuanto más rebase el nivel mental de éste lo que pretenda exponer. Por eso es por lo que los inconvenientes de la vulgarización son más limitados cuando lo que se dedica a difundir es igualmente de un orden completamente profano, como las concepciones filosóficas y científicas modernas, que, incluso en la parte de verdad que puede ocurrir que contengan, no tienen ciertamente nada de profundo ni de transcendente. Por lo demás, este caso es el más frecuente, ya que es eso sobre todo lo que interesa al «gran público» a consecuencia de la educación que ha recibido, y también lo que le da más fácilmente la agradable ilusión de un «saber» adquirido a poco precio; el vulgarizador deforma siempre las cosas por simplificación, y también afirmando perentoriamente lo que los expertos mismos no miran sino como simples hipótesis, pero, al tomar una tal actitud, no hace en suma más que continuar los procedimientos en uso en la enseñanza rudimentaria que se impone a todos en el mundo moderno, y que, en el fondo, no es también nada más que vulgarización, y quizás la peor de todas en un sentido, ya que da a la mentalidad de aquellos que la reciben un moldeado «cientificista» del que bien pocos son capaces de

deshacerse después, y que el trabajo de los vulgarizadores propiamente dichos apenas hace otra cosa que mantener y reforzar todavía, lo que atenúa su responsabilidad en una cierta medida.

Actualmente hay otro tipo de vulgarización que, aunque no alcanza sino a un público más restringido, nos parece que representa peligros más graves, aunque no sea más que por las confusiones que corre el riesgo de provocar voluntaria o involuntariamente, y que apunta a lo que, por su naturaleza misma, debería estar más completamente al abrigo de semejantes tentativas, queremos decir, las doctrinas tradicionales y más particularmente las doctrinas orientales. A decir verdad, los ocultistas y los teosofistas habían emprendido ya algo de este género, pero no habían llegado a producir sino groseras contrahechuras; lo que ahora se trata reviste apariencias más serias, diríamos de buena gana más «respetables», que pueden imponerse a muchas gentes que no habrían sido seducidos por deformaciones demasiado visiblemente caricaturescas. Por lo demás, entre los vulgarizadores, hay que hacer una distinción en lo que concierne a sus intenciones, aunque no en los resultados en los cuales desembocan; naturalmente, todos quieren extender igualmente lo más posible las ideas que exponen, pero pueden ser llevados a ello por motivos muy diferentes. Por una parte, hay propagandistas cuya sinceridad no es ciertamente dudosa, pero cuya actitud misma prueba que su comprensión doctrinal no podría ir muy lejos; además, incluso en los límites de lo que comprenden, las necesidades de la propaganda les llevan forzosamente a acomodarse siempre a la mentalidad de aquellos a quienes se dirigen, lo que, sobre todo cuando se trata de un público occidental «medio», no puede ser más que en detrimento de la verdad; y lo más curioso es que hay en eso para ellos una tal necesidad que sería completamente injusto acusarles de alterar voluntariamente esta verdad. Por otra parte, los hay que, en el fondo, no se interesan sino muy mediocremente en las doctrinas,

pero que, habiendo constatado el éxito que tienen estas cosas en un medio bastante extenso, encuentran oportuno aprovechar esta «moda» y han hecho de ello una verdadera empresa comercial; por lo demás, eso son mucho más «eclécticos» que los primeros, y difunden indistintamente todo lo que les parece que se acomoda a la satisfacción de los gustos de una cierta «clientela», lo que, evidentemente, es su principal preocupación, incluso cuando se creen en el deber de proclamar algunas pretensiones a la «espiritualidad». Bien entendido, no queremos citar ningún nombre, pero pensamos que muchos de nuestros lectores podrán encontrar fácilmente por sí mismos algunos ejemplos de uno y otro caso; y no hablamos de simples charlatanes, como se encuentran sobre todo entre los pseudo-esoteristas, que engañan a sabiendas al público presentándole sus propias invenciones bajo la etiqueta de doctrinas de las cuales ignoran casi todo, contribuyendo así a aumentar más la confusión en el espíritu de ese desdichado público.

Lo más penoso de todo esto, aparte de las ideas falsas o «simplistas» que se extienden así sobre las doctrinas tradicionales, es que muchas gentes no saben hacer siquiera la distinción entre la obra de los vulgarizadores de toda especie y una exposición hecha por el contrario al margen de toda preocupación de agradar al público o de ponerse a su alcance; lo ponen todo sobre el mismo plano, y llegan a atribuir las mismas intenciones a todo, comprendido lo que está más alejado de eso en realidad. Aquí, tenemos que vérnoslas con la necedad pura y simple, pero a veces también con la mala fe, o más probablemente con una mezcla de una y otra; en efecto, para tomar un ejemplo que nos concierne directamente, ¿cómo sería posible, después de que hemos explicado claramente, cada vez que se ha presentado la ocasión para ello, cuántas y por cuáles razones somos resueltamente opuestos a toda propaganda, así como a toda vulgarización, puesto que hemos protestado en varias ocasiones contra las aserciones de algunos que, a despecho de eso, por ello

no pretendían menos atribuirnos intenciones propagandistas, cómo sería posible, decimos, cuando vemos a esas mismas gentes o a otras que se les parecen repetir indefinidamente la misma calumnia, admitir que sean realmente de buena fe? Al menos, si a falta de toda comprensión, tuvieran siquiera un poco de espíritu lógico, les pediríamos que nos dijeran qué interés podríamos tener en buscar convencer a cualquiera de la verdad de tal o cual idea, y estamos bien seguro de que jamás podrían encontrar la menor respuesta un poco plausible a esta pregunta. En efecto, entre los propagandistas y los vulgarizadores, unos son tales por efecto de una sentimentalidad desplazada, y los otros porque encuentran en ello un provecho material; ahora bien, es harto evidente, por la manera misma en la que exponemos las doctrinas, que ni uno ni otro de esos dos motivos entra aquí en parte alguna por mínima que sea, y que, por lo demás, suponiendo que hayamos podido proponernos alguna vez hacer una propaganda cualquiera, habríamos adoptado entonces necesariamente una actitud completamente opuesta a la rigurosa intransigencia doctrinal que ha sido constantemente la nuestra. No queremos insistir más en ello, pero al constatar por diversos lados, desde hace algún tiempo, una extraña recrudescencia de los ataques más injustos y más injustificados, nos ha parecido necesario, aún a riesgo de atraernos el reproche de repetirnos demasiado frecuentemente, poner una vez más las cosas en su punto.

CAPÍTULO II

METAFÍSICA Y DIALÉCTICA

Últimamente hemos tenido conocimiento de un artículo que nos ha parecido que merece retener un poco nuestra atención, porque en él aparecen algunas equivocaciones tanto más claramente cuanto más lejos se lleva la incomprensión[1]. Ciertamente, está permitido sonreír al leer que los que tienen «alguna experiencia del conocimiento metafísico (entre los cuales el autor se coloca manifiestamente, mientras que nos la niega con una sorprendente audacia, como si le fuera posible saber lo que es) no encontrarán en nuestra obra más que "distinciones conceptuales singularmente precisas", pero "de orden puramente dialéctico", y "representaciones que pueden ser preliminarmente útiles, pero que, bajo el punto de vista práctico y metodológico, no hacen avanzar un solo paso más allá del mundo de las palabras hacia lo universal». No obstante, nuestros contemporáneos están tan habituados a detenerse en las apariencias exteriores que es de temer que muchos de entre ellos cometan semejantes errores; cuando uno ve que los cometen efectivamente incluso en lo que concierne a las autoridades tradicionales tales como Shankarâchârya por ejemplo, no habría ciertamente lugar a sorprenderse de que, con mayor razón, hagan lo mismo a nuestro respecto, tomando así la «corteza» por el «núcleo». Sea como fuere, querríamos saber cómo la expresión de una verdad, de cualquier orden que sea, podría hacerse de otra manera que por palabras (salvo en el caso de las figuraciones puramente simbólicas que no están en causa aquí) y bajo la forma

[1] ? Massimo Scaligero, *Esoterismo moderno: L´opera e il pensiero di René Guénon*, en el número primero de la nueva revista italiana *Imperium* (mayo de 1950).— En sí misma la expresión de «esoterismo moderno» es ya bastante significativa, primero porque constituye una contradicción en los términos mismos, y después porque, evidentemente, no hay nada de «moderno» en nuestra obra, que es por el contrario, bajo todas las relaciones, exactamente lo opuesto del espíritu moderno.

«dialéctica», es decir, en suma discursiva, que imponen las necesidades mismas de todo lenguaje humano, y también cómo una exposición verbal cualquiera, escrita o inclusive oral, podría ser, en vistas de lo que se trata, más que «preliminarmente útil»; sin embargo, nos parece haber insistido suficientemente sobre el carácter esencialmente preparatorio de todo conocimiento teórico, que es evidentemente el único que pueda ser alcanzado por el estudio de una tal exposición, lo que, por lo demás, no quiere decir en modo alguno que, a este título y en estos límites, no sea rigurosamente indispensable a todos los que quieran después ir más lejos. Agregaremos seguidamente, para descartar todo equívoco, que, contrariamente a lo que se dice a propósito de un pasaje de nuestro *Apercepciones sobre la Iniciación*, jamás hemos entendido expresar en ninguna parte nada de «nuestra experiencia interior», que no concierne y no puede interesar a nadie, ni tampoco de la «experiencia interior» de quienquiera, puesto que ésta es siempre estrictamente incomunicable por su naturaleza misma.

En el fondo, el autor apenas parece comprender qué sentido tiene para nos el término mismo de «metafísica», y todavía menos cómo entendemos la «intelectualidad pura», a la cual parece querer negar incluso todo carácter de «transcendencia», lo que implica la confusión vulgar del intelecto con la razón y que no carece de relación con el error cometido en lo que concierne al papel de la «dialéctica» en nuestros escritos (y podríamos decir también que en todo escrito que se refiere al mismo dominio). Uno se apercibe bien de ello cuando afirma que el «sentido último de nuestra obra», de la cual habla con una seguridad que su incomprensión no justifica apenas, reside en «una transparencia mental no reconocida como tal, y con límites todavía “humanos”, que se ve funcionar cuando tomamos esta transparencia por la iniciación efectiva». En presencia de semejantes aserciones, nos es menester repetir una vez más, tan claramente como es posible, que no hay en absoluto ninguna diferencia entre el conocimiento

intelectual puro y transcendente (que como tal, al contrario del conocimiento racional, no tiene nada de «mental» ni de «humano») o el conocimiento metafísico efectivo (y no simplemente teórico) y la realización iniciática, como tampoco la hay, por lo demás, entre la intelectualidad pura y la verdadera espiritualidad.

Uno se explica desde entonces por qué el autor ha creído deber hablar, e incluso con insistencia, de nuestro «pensamiento», es decir, de algo que en todo rigor debería ser tenido por inexistente, o al menos no contar para nada cuando se trata de nuestra obra, puesto que no es en lo más mínimo eso lo que hemos puesto en ésta, que es exclusivamente una exposición de datos tradicionales en la cual únicamente la expresión es nuestra; además, estos datos mismos no son en modo alguno el producto de un «pensamiento» cualquiera, en razón misma de su carácter tradicional, que implica esencialmente un origen supraindividual y «no-humano». Donde su error a este respecto aparece quizás más claramente, es cuando pretende que hemos «alcanzado mentalmente» la idea de lo Infinito, lo que, por lo demás, es una imposibilidad; a decir verdad, no la hemos «alcanzado» ni mentalmente ni de ninguna otra manera, ya que esta idea (y todavía este término no puede emplearse en parecido caso sino a condición de desembarazarle de la acepción únicamente «psicológica» que le han dado los modernos) no puede ser aprehendida realmente más que de una manera directa por una intuición inmediata que pertenece, repitámoslo de nuevo, al dominio de la intelectualidad pura; todo lo demás solo son medios destinados a preparar para esta intuición a aquellos que son capaces de ella, y debe entenderse bien que, mientras no se dediquen más que a «pensar» a través de esos medios, no habrán obtenido todavía ningún resultado efectivo, de la misma manera que el que razona o reflexiona sobre lo que se ha convenido llamar comúnmente las «pruebas de la existencia de Dios» no ha llegado a un conocimiento efectivo de la Divinidad. Lo que es menester

que se sepa bien, es que los «conceptos» en sí mismos y sobre todo las «abstracciones» no nos interesan lo más mínimo (y, cuando aquí decimos «nos», eso se aplica, por supuesto, a todos aquellos que, como nos mismo, entienden colocarse en un punto de vista estricta e integralmente tradicional), y que abandonamos de muy buena gana todas esas elaboraciones mentales a los filósofos y demás «pensadores»[1]. Solamente, cuando uno se encuentra obligado a exponer cosas que son en realidad de un orden completamente diferente, y sobre todo en una lengua occidental, no vemos verdaderamente como uno podría dispensarse de emplear palabras cuya mayor parte, en su uso corriente, no expresan de hecho sino simples conceptos, puesto que no se tienen otras a disposición para tal efecto[2]; si algunos son incapaces de comprender la transposición que es menester efectuar en parecido caso para penetrar el «sentido último», en eso no podemos nada desafortunadamente. ¡En cuanto a querer descubrir en nuestra obra marcas del «límite de nuestro propio conocimiento», eso no merece siquiera que nos detengamos en ello, ya que, además de que no es de «nos» de quien se trata, puesto que nuestra exposición es rigurosamente impersonal por eso mismo de que se refiere a verdades de orden tradicional (y, si no siempre hemos logrado hacer este carácter perfectamente evidente, eso no podría imputarse más que a las dificultades de la expresión)[3], eso nos recuerda enormemente el caso de los que se

[1] Para nos, el tipo mismo del «pensador» en el sentido propio de esta palabra es Descartes; el que no es nada más que «pensador» no puede desembocar en efecto más que en el «racionalismo», puesto que es incapaz de rebasar el ejercicio de las facultades puramente individuales y humanas, y puesto que, por consiguiente, ignora necesariamente todo lo que éstas no permiten alcanzar, lo que equivale a decir que no puede ser más que «agnóstico» al respecto de todo lo que pertenece al dominio metafísico y transcendente.

[2] ? Hay que hacer excepción únicamente para las palabras que han pertenecido primeramente a una terminología tradicional, y a las cuales basta naturalmente con restituir su sentido primero.

[3] ? A propósito de esto, decimos que siempre hemos lamentado que los hábitos de la época actual no nos hayan permitido hacer aparecer nuestras obras bajo la cubierta del más estricto anonimato, lo que al menos hubiera evitado a

imaginan que uno no conoce o que uno no comprende todo aquello de lo que uno se ha abstenido voluntariamente de hablar!

En lo que concierne a la «dialéctica esoterista», esta expresión no puede tener un sentido aceptable más que si se entiende por ella una dialéctica puesta al servicio del esoterismo, como medio exterior empleado para comunicar de él lo que es susceptible de ser expresado verbalmente, y siempre bajo la reserva de que una tal expresión es forzosamente inadecuada, y sobre todo en el orden metafísico puro, por eso mismo de que está formulada en términos «humanos». La dialéctica no es en suma nada más que la puesta en obra o la aplicación práctica de la lógica[1]; ahora bien, no hay que decir que, desde que se quiere decir algo, uno no puede hacerlo de otro modo que conformándose a las leyes de la lógica, lo que no quiere decir ciertamente que, en sí mismas, las verdades que se expresan están bajo la dependencia de estas leyes, como tampoco el hecho de que un diseñador que está obligado a trazar la imagen de un objeto de tres dimensiones sobre una superficie que no tiene más que dos, prueba que él ignora la existencia de la tercera. La lógica domina realmente todo lo que entra en el campo de la razón, y, como su nombre mismo lo indica, ese es su dominio propio; pero, por el contrario, todo lo que es de orden supraindividual, y por tanto supraracional, escapa evidentemente por eso mismo a este dominio, ya que lo superior no podría estar sometido a lo inferior; al respecto de las verdades de este orden, la lógica no puede pues intervenir más que de una manera enteramente accidental, y en tanto que su expresión en modo discursivo, o «dialéctico» si se quiere, constituye una suerte de

algunos escribir muchas necedades, y a nos mismo tener demasiado frecuentemente el trabajo de reseñarlas y de rectificarlas.

1 ? Entiéndase bien que tomamos la palabra «dialéctica» en su sentido original, el que tenía por ejemplo para Platón y para Aristóteles, sin tener que preocuparnos en modo alguno de las acepciones especiales que se le han dado con frecuencia actualmente, y que se derivan todas más o menos directamente de la filosofía de Hegel.

«descenso» al nivel individual, a falta del cual esas verdades permanecerían totalmente incomunicables[1].

Por una singular inconsecuencia, el autor, al mismo tiempo que nos reprocha, por lo demás por incomprensión pura y simple, detenernos en la «mente» sin darnos cuenta de ello, parece estar particularmente molesto por el hecho de que hemos hablado de «renuncia a la mente». Lo que dice sobre este punto es muy confuso, pero, en el fondo, parece efectivamente que se niega a considerar que los límites de la individualidad puedan ser rebasados, y que, en hecho de realización, todo se limita para él a una suerte de «exaltación» de esta individualidad, si uno puede expresarse así, puesto que pretende que «el individuo en sí mismo, tiende a reencontrar la fuente primera», lo que es precisamente una imposibilidad para el individuo como tal, ya que, evidentemente, no puede rebasarse a sí mismo por sus propios medios, y, si esta «fuente primera» fuera de orden individual, sería también algo bien relativo. Si el ser que es un individuo humano en un cierto estado de manifestación no fuera verdaderamente más que eso, no habría para él ningún medio de salir de las condiciones de ese estado, y, mientras no ha salido de él efectivamente, es decir, mientras no es todavía más que un individuo según las apariencias (y es menester no olvidar que, para su conocimiento actual, esas apariencia se confunden entonces con la realidad misma, puesto que ellas son todo lo que puede alcanzar de aquella), todo lo que es necesario para permitirle rebasarlas no puede presentarse a él sino como

1 ? No insistiremos sobre el reproche que se nos dirige de hablar «como si la transcendencia y la realidad supuestamente exterior estuvieran separadas la una de la otra»; si el autor conociera concretamente lo que hemos dicho de la «realización descendente», o si lo hubiera comprendido, ciertamente hubiera podido dispensarse de eso; por lo demás, eso no impide que esta separación exista bien realmente «en su orden», que es el de la existencia contingente, y que no cese enteramente sino para el que ha pasado más allá de esta existencia y que se ha liberado definitivamente de sus condiciones limitativas; ¡se piense lo que se piense, es menester saber situar cada cosa en su sitio y en su grado de realidad, y, ciertamente, en eso no hay solo distinciones «de orden puramente dialéctico»!

«exterior»[1]; todavía no ha llegado al estado en el que una distinción como la de lo «interior» y lo «exterior» deja de ser válida. Toda concepción que tiende a negar estas verdades incontestables no puede ser nada más que una manifestación del individualismo moderno, sean cuales fueren las ilusiones que aquellos que la admiten puedan hacerse a este respecto[2]; y, en el caso del que nos ocupamos al presente, las conclusiones a las que se llega finalmente, y que equivalen de hecho a una negación de la tradición y de la iniciación, bajo el pretexto de rechazar todo recurso a medios «exteriores» de realización, no muestran sino harto completamente que ello es en efecto así.

Son esas conclusiones lo que nos queda todavía por examinar ahora, y aquí hay por lo menos un pasaje que nos es menester citar integralmente: «En la constitución interior del hombre moderno, existe una fractura que hace que la tradición se le aparezca como un *corpus* doctrinal y ritual exterior, y no como una corriente de vida suprahumana en la cual le sea dado sumergirse para revivir; en el hombre moderno vive el error que separa lo transcendente del mundo de los sentidos, de suerte que percibe éste como privado de lo Divino; por consiguiente, la reunión, la reintegración no puede advenir por medio de una forma de iniciación que precede a la época en la que un tal error ha devenido un hecho cumplido». Somos enteramente de la opinión, nos también, de que en esto hay en efecto un error de los más graves, y también de que este error, que constituye propiamente el punto de vista profano, es de tal modo característico del espíritu moderno mismo que es verdaderamente inseparable de él, de suerte que, para aquellos que están dominados por este espíritu,

1 ? Apenas creemos útil recordar aquí que la iniciación toma naturalmente el ser tal cual es en su estado actual para darle los medios de rebasarle; por eso es por lo que estos medios aparecen primeramente como «exteriores».

2 ? Hay actualmente muchas gentes que se creen sinceramente «antimodernas», y que sin embargo por eso no están menos afectadas por la influencia del espíritu moderno; por lo demás, no hay en eso más que uno de los innumerables ejemplos de la confusión que reina por todas partes en nuestra época.

no hay ninguna esperanza de liberarse de él; es evidente que, bajo el punto de vista iniciático, el error de que se trata es una «descualificación» insuperable, y es por eso por lo que el «hombre moderno» es realmente inapto para recibir una iniciación, o por lo menos para llegar a la iniciación efectiva; pero debemos agregar que hay sin embargo excepciones, y eso porque, a pesar de todo, existen todavía actualmente, incluso en occidente, hombres que, por su «constitución interior» no son «hombres modernos», hombres que son capaces de comprender lo que es esencialmente la tradición, y que no aceptan considerar el error profano como un «hecho cumplido»; es a esos a quienes hemos entendido dirigirnos siempre exclusivamente. Pero eso no es todo, y el autor cae después en una curiosa contradicción, ya que parece querer presentar como un «progreso» lo que primero había reconocido como un error; citamos de nuevo sus propias palabras: «Hipnotizar a los hombres con el espejismo de la tradición y de la organización "ortodoxa" para transmitir la iniciación, significa paralizar esta posibilidad de liberación y de conquista de la libertad que, para el hombre actual, reside propiamente en el hecho de que ha alcanzado el último escalón del conocimiento, de que ha devenido consciente hasta el punto de que los Dioses, los oráculos, los mitos, y las transmisiones iniciáticas ya no actúan». He aquí ciertamente un extraño desconocimiento de la situación real: jamás el hombre ha estado más lejos que actualmente del «último escalón del conocimiento», a menos que esto no quiera entenderse en el sentido descendente, y, si ha llegado en efecto a un punto en el que todas las cosas que acaban de ser enumeradas ya no actúan más en él, no es porque haya subido demasiado alto, sino al contrario porque ha caído demasiado bajo, como lo muestra por lo demás el hecho de que, por el contrario, sus múltiples contrahechuras más o menos groseras si que actúan enormemente bien para acabar de desequilibrarle. Se habla mucho de «autonomía», de «conquista de la libertad» y así sucesivamente, entendiéndolo siempre en un sentido puramente individual, pero

se olvida o más bien se ignora que la verdadera liberación no es posible más que por la liberación de los límites inherentes a la condición individual; nadie quiere oír hablar ya de transmisión iniciática regular ni de organizaciones tradicionales ortodoxas, ¿pero que se pensaría del caso, completamente comparable a ese, de un hombre que, estando a punto de ahogarse, rehusara la ayuda que le quiere aportar un salvador porque éste es «exterior» a él? Se quiera o no, la verdad, que nada tiene que ver con una «dialéctica» cualquiera, es que, fuera del vinculamiento a una organización tradicional, no hay iniciación, y que, sin iniciación previa, ninguna realización metafísica es posible; aquí no se trata de «espejismos» o de ilusiones «ideales», ni de vanas «especulaciones del pensamiento», sino de realidades completamente positivas. Sin duda, nuestro contradictor dirá también que todo lo que escribimos no sale del «mundo de las palabras»; eso es por lo demás demasiado evidente, por la fuerza misma de las cosas, y se puede decir otro tanto de lo que escribe él mismo, pero hay sin embargo una diferencia esencial: es que, por persuadido que pueda estar el mismo de lo contrario, sus palabras, para quien comprende su «sentido último», no traducen nada más que la actitud mental de un profano; y le rogamos que crea que no se trata en modo alguno de una injuria de nuestra parte, sino más bien de la expresión «técnica» de un estado de hecho puro y simple.

CAPÍTULO III

LA ENFERMEDAD DE LA ANGUSTIA

Está de moda hoy día, en algunos medios, hablar de «inquietud metafísica», e incluso de «angustia metafísica»; estas expresiones, evidentemente absurdas, son también de las que traicionan el desorden mental de nuestra época; pero, como siempre en parecido caso, puede haber interés en buscar precisar lo que hay debajo de estos errores y lo que implican exactamente tales abusos de lenguaje. Está bien claro que aquellos que hablan así no tienen la menor noción de lo que es verdaderamente la metafísica; pero todavía puede uno preguntarse por qué quieren transportar, a la idea que se hacen de ese dominio desconocido para ellos, estas palabras de inquietud y de angustia antes que no importa cuáles otras que no estarían ahí ni más ni menos fuera de lugar. Sin duda es menester ver la primera razón de ello, o la más inmediata, en el hecho de que estas palabras representan sentimientos que son particularmente característicos de la época actual; la predominancia que estos sentimientos han adquirido en ella es por lo demás bastante comprensible, y podría considerarse incluso como legítima, en un cierto sentido, si se limitara al orden de las contingencias, ya que está manifiestamente justificada por el estado de desequilibrio y de inestabilidad de todas las cosas, que va agravándose sin cesar, y que, ciertamente, apenas está hecho para dar una impresión de seguridad a los que viven en un mundo tan perturbado. Si hay en esos sentimientos algo enfermizo, es porque el estado por el cual son causados y mantenidos es, él mismo, anormal y desordenado; pero todo eso, que no es en suma más que una simple explicación de hecho, no explica suficientemente la intrusión de esos mismos sentimientos en el orden intelectual, o al menos en lo que pretende tener el lugar de éste entre nuestros contemporáneos; esta intrusión muestra que el mal es más profundo en realidad, y que ahí debe

haber algo que se relaciona con todo el conjunto de la desviación mental del mundo moderno.

A este respecto, se puede destacar primeramente que la inquietud perpetua de los modernos no es otra cosa que una de las formas de esa necesidad de agitación que hemos denunciado frecuentemente, necesidad que, en el orden mental, se traduce por el gusto de la búsqueda por sí misma, es decir, de una búsqueda que, en lugar de encontrar su término en el conocimiento como lo debería normalmente, se prosigue indefinidamente y no conduce verdaderamente a nada, y que es una empresa sin ninguna intención de llegar a una verdad en la que tantos de nuestros contemporáneos no creen siquiera. Acordaremos que una cierta inquietud puede tener su lugar legítimo en el punto de partida de toda búsqueda, como móvil incitante a esta búsqueda misma, ya que no hay que decir que, si el hombre se encontrara satisfecho de su estado de ignorancia, permanecería en él indefinidamente y en modo alguno buscaría salir de ahí; así pues, valdría más dar a este tipo de inquietud mental otro nombre: la misma no es nada más, en realidad, que esa «curiosidad» que, según Aristóteles, es el comienzo de la ciencia, y que, bien entendido, no tiene nada en común con las necesidades puramente prácticas a las que los «empiristas» y los «pragmatistas» querrían atribuir el origen de todo conocimiento humano; pero en todo caso, llámese inquietud o curiosidad, es algo que no podría tener ninguna razón de ser y que no podría subsistir en modo alguno desde que la búsqueda ha llegado a su meta, es decir, desde que se ha alcanzado el conocimiento, de cualquier orden de conocimiento que se trate por lo demás; con mayor razón debe desaparecer necesariamente, de una manera completa y definitiva, cuando se trata del conocimiento por excelencia, que es el del dominio metafísico. Así pues, en la idea de una inquietud sin término, y por consiguiente que no sirve para sacar al hombre de su ignorancia, se podría ver la marca de una suerte de «agnosticismo», que puede ser más o menos

inconsciente en muchos de los casos, pero que por eso no es menos real: hablar de «inquietud metafísica» equivale en el fondo, se quiera o no, ya sea a negar el conocimiento metafísico en sí mismo, ya sea al menos a declarar una impotencia propia para obtenerle, lo que prácticamente no constituye una gran diferencia; y cuando ese «agnosticismo» es verdaderamente inconsciente, se acompaña ordinariamente de una ilusión que consiste en tomar por metafísica lo que no lo es en modo alguno, y lo que no es siquiera a ningún grado un conocimiento válido, aunque sea en un orden relativo, queremos decir, la «pseudo-metafísica» de los filósofos modernos, que es incapaz efectivamente de disipar la menor inquietud, por eso mismo de que no es un verdadero conocimiento, y de que no puede, antes al contrario, sino aumentar el desorden intelectual y la confusión de las ideas entre aquellos que la toman en serio, y hacer su ignorancia tanto más incurable; en eso como desde cualquier otro punto de vista, el falso conocimiento es ciertamente mucho peor que la pura y simple ignorancia natural.

Como lo hemos dicho, algunos no se limitan a hablar de «inquietud», sino que llegan incluso a hablar de «angustia», lo que es todavía más grave, y expresa una actitud quizás más claramente antimetafísica aún si es posible; por otra parte, los dos sentimientos están más o menos relacionados, puesto que uno y otro tienen su raíz común en la ignorancia. En efecto, la angustia no es más que una forma extrema y por así decir «crónica» del miedo; ahora bien, el hombre es llevado naturalmente a sentir miedo delante de lo que no conoce o no comprende, y este miedo mismo deviene un obstáculo que le impide vencer su ignorancia, ya que le lleva a apartarse del objeto en presencia del cual lo ha sentido y al cual atribuye su causa, mientras que, en realidad, esa causa no está más que en él mismo; además, a esta reacción negativa le sigue muy frecuentemente un verdadero odio al respecto de lo desconocido, sobre todo si el hombre tiene más o menos confusamente la impresión de que eso desconocido es algo

que rebasa sus posibilidades actuales de comprensión. No obstante, si la ignorancia puede disiparse, el miedo se desvanecerá de inmediato por eso mismo, como ocurre en el ejemplo bien conocido de la cuerda tomada por una serpiente; el miedo, y por consiguiente la angustia, que no es más que un caso particular del mismo, es pues incompatible con el conocimiento, y, si llega a un grado tal que sea verdaderamente invencible, eso hará que el conocimiento se vuelva imposible, incluso en la ausencia de todo otro impedimento inherente a la naturaleza del individuo; así pues, en este sentido se podría hablar, de una «angustia metafísica», que juega en cierto modo el papel de un verdadero «guardián del umbral», según la expresión de los hermetistas, y que cierra al hombre el acceso al dominio del conocimiento metafísico.

Es menester todavía explicar más completamente como el miedo resulta de la ignorancia, tanto más cuanto que hemos tenido recientemente la ocasión de constatar sobre este punto un error bastante sorprendente: hemos visto atribuir el origen del miedo a un sentimiento de aislamiento, y eso en una exposición que se basaba sobre la doctrina vêdântica, mientras que ésta enseña al contrario expresamente que el miedo se debe al sentimiento de una dualidad; y, en efecto, si un ser estuviera verdaderamente solo, ¿de qué podría tener miedo? Se dirá quizás que puede tener miedo de algo que se encuentra en sí mismo; pero eso mismo implica que hay en él, en su condición actual, elementos que escapan a su propia comprensión, y por consecuencia una multiplicidad no unificada; por lo demás, el hecho de que esté aislado o no, no cambia nada en eso, y no interviene en modo alguno en parecido caso. Por otra parte, no se puede invocar válidamente, en favor de esta explicación por el aislamiento, el miedo instintivo sentido en la obscuridad por muchas personas, y concretamente por los niños; este miedo se debe en realidad a la idea de que puede haber en la obscuridad cosas que no se ven, y por tanto que no se conocen, y que, por esta

razón misma, son terribles; al contrario, si la obscuridad fuera considerada como vacía de toda presencia desconocida, el miedo carecería de objeto y no se produciría. Lo que es verdad, es que el ser que siente miedo busca aislarse, pero precisamente para sustraerse a él; toma una actitud negativa y se «retrae» como para evitar todo contacto posible con aquellos que teme, y de ahí provienen sin duda la sensación de frío y los demás síntomas fisiológicos que acompañan habitualmente al miedo; pero esta suerte de defensa irreflexiva es por lo demás ineficaz, ya que es bien evidente que, haga un ser lo que haga, no puede aislarse realmente del medio en el cual está colocado por sus condiciones mismas de existencia contingente, y que, mientras se considere como rodeado por un «mundo exterior», le es imposible ponerse enteramente al abrigo de los atentados de éste. El miedo no puede ser causado más que por la existencia de los demás seres, que, en tanto que son otros, constituyen ese «mundo exterior», o de elementos que, aunque incorporados al ser mismo, por eso no son menos extraños y «exteriores» a su consciencia actual; pero el «otro» como tal no existe más que por un efecto de la ignorancia, puesto que todo conocimiento implica esencialmente una identificación; así pues, puede decirse que cuanto más conoce un ser, menos «otro» y «exterior» hay para él, y que, en la misma medida, la posibilidad del miedo, posibilidad por lo demás completamente negativa, está abolida para él; y finalmente, el estado de «soledad» absoluta (*kaivalya*), que está más allá de toda contingencia, es un estado de pura impasibilidad. A propósito de esto, precisaremos incidentemente que la «ataraxia» estoica no representa más que una concepción deformada de un tal estado, ya que la misma pretende aplicarse a un ser que en realidad está todavía sometido a las contingencias, lo que es contradictorio; esforzarse en tratar las cosas exteriores como indiferentes, tanto como se pueda en la condición individual, puede constituir una especie de ejercicio preparatorio en vista de la «liberación», pero nada más, ya que, para el ser que está verdaderamente

«liberado», no hay cosas exteriores; un tal ejercicio podría considerarse en suma como un equivalente de lo que, en las «pruebas» iniciáticas, expresa bajo una forma u otra la necesidad de superar primeramente el miedo para llegar al conocimiento, que a continuación volverá imposible ese miedo, puesto que entonces ya no habrá nada por lo que el ser pueda ser afectado; y es bien evidente que es menester guardarse de confundir los preliminares de la iniciación con su resultado final.

Otra precisión que, aunque accesoria, no carece de interés, es que la sensación de frío y los síntomas exteriores a los cuales hemos hecho alusión hace un momento se producen también, incluso sin que el ser que los siente tenga conscientemente miedo hablando propiamente, en los casos donde se manifiestan influencias psíquicas del orden más inferior, como por ejemplo en las sesiones espiritistas y en los fenómenos de «obsesión»; aquí también, se trata de la misma defensa subconsciente y casi «orgánica», en presencia de algo hostil y al mismo tiempo desconocido, al menos para el hombre ordinario que no conoce efectivamente sino lo que es susceptible de caer bajo los sentidos, es decir, únicamente las cosas del dominio corporal. Los «terrores pánicos», que se produce sin ninguna causa aparente, se deben también a la presencia de algunas influencias que no pertenecen al orden sensible; por lo demás, son frecuentemente colectivas, lo que va igualmente contra la explicación del miedo por el aislamiento; y en este caso, no se trata necesariamente de influencias hostiles o de orden inferior, ya que puede ocurrir incluso que una influencia espiritual, y no solo una influencia psíquica, provoque un terror de este tipo en los «profanos» que la perciben vagamente sin conocer nada de su naturaleza; el examen de estos hechos, que no tienen en suma nada de anormal, piense lo que piense de ellos la opinión común, no hace más que confirmar también que el miedo es realmente causado por la ignorancia, y es por lo que hemos creído bueno señalarlos de pasada.

Para volver al punto esencial, podemos decir ahora que aquellos que hablan de «angustia metafísica» muestran con eso, primeramente, su ignorancia total de la metafísica; además, su actitud misma torna esta ignorancia en invencible, tanto más cuanto que la angustia no es un simple sentimiento pasajero de miedo, sino un miedo que ha devenido en cierto modo permanente, instalado en el «psiquismo» mismo del ser, y por eso es por lo que puede considerársele como una verdadera «enfermedad»; mientras no pueda ser superado, constituye propiamente, como todos los demás defectos graves de orden psíquico, una «descualificación» al respecto del conocimiento metafísico.

Por otra parte, el conocimiento es el único remedio definitivo contra la angustia, así como contra el miedo bajo todas sus formas y contra la simple inquietud, puesto que estos sentimientos no son sino consecuencia o productos de la ignorancia, y puesto que a consecuencia del conocimiento, desde que se alcanza, quedan destruidos enteramente en su raíz misma y vueltos en adelante imposibles, mientras que, sin él, incluso si son apartados momentáneamente, siempre pueden reaparecer al hilo de las circunstancias. Si se trata del conocimiento por excelencia, este efecto repercutirá necesariamente en todos los dominios inferiores, y así estos mismos sentimientos desaparecerán también al respecto de las cosas más contingentes; ¿cómo, en efecto, podrían afectar al que, viendo todas las cosas en el principio, sabe que, cualesquiera que sean las apariencias, no son en definitiva más que elementos del orden total? Pasa con eso como con todos los males de los que sufre el mundo moderno: el verdadero remedio no puede venir más que por arriba, es decir, por una restauración de la pura intelectualidad; mientras se busque remediarlos por abajo, es decir, contentándose con oponer unas contingencias a otras contingencias, todo lo que se pretenda hacer será vano e ineficaz; pero, ¿quién podrá comprenderlo mientras todavía hay tiempo para ello?

CAPÍTULO IV

LA COSTUMBRE CONTRA LA TRADICIÓN

En diversas ocasiones hemos denunciado la extraña confusión que los modernos cometen casi constantemente entre tradición y costumbre; en efecto, nuestros contemporáneos, dan de buena gana el nombre de «tradición» a toda suerte de cosas que no son en realidad más que simples costumbres, frecuentemente del todo insignificantes, y a veces de invención completamente reciente: así, basta que no importa quien haya instituido una fiesta profana cualquiera para que ésta, al cabo de algunos años, sea calificada de «tradicional». Este abuso de lenguaje se debe evidentemente a la ignorancia de los modernos al respecto de todo lo que es tradición en el verdadero sentido de esta palabra; pero también se puede discernir en ello una manifestación de ese espíritu de «contrahechura» del que ya hemos señalado tantos otros casos: allí donde no hay ya tradición, se busca, consciente o inconscientemente, substituirla por una suerte de parodia, a fin de colmar por así decir, bajo el punto de vista de las apariencias exteriores, el vacío dejado por esta ausencia de la tradición; así pues, no es suficiente decir que la costumbre es enteramente diferente de la tradición, puesto que la verdad es que le es incluso claramente contraria, y que sirve de más de una manera a la difusión y al mantenimiento del espíritu antitradicional.

Lo que es menester comprender bien ante todo es esto: todo lo que es de orden tradicional implica esencialmente un elemento «suprahumano»; la costumbre, al contrario, es algo puramente humano, ya sea por degeneración, ya sea desde su origen mismo. En efecto, es menester distinguir aquí dos casos: en el primero, se trata de cosas que han podido tener antaño un sentido profundo, a veces incluso un carácter propiamente ritual, pero que lo han perdido enteramente debido a que han dejado de estar integradas en un conjunto tradicional, de suerte que no son ya más que «letra

muerta» y «superstición» en el sentido etimológico; puesto que ya nadie comprende su razón de ser, por eso mismo son particularmente aptas para deformarse y para mezclarse a elementos extraños, que no provienen más que de la fantasía individual o colectiva. Con bastante generalidad, éste es el caso de las costumbres a las que es imposible asignar un origen definido; lo menos que se puede decir de él, es que da testimonio de la pérdida del espíritu tradicional, y en eso puede parecer más grave como síntoma que por los inconvenientes que presenta en sí mismo. Sin embargo, por eso no hay menos ahí un doble peligro: por una parte, los hombres llegan así a cumplir acciones por simple hábito, es decir, de una manera completamente maquinal y sin razón válida, resultado que es tanto más penoso cuanto que esta actitud «pasiva» les predispone a recibir toda suerte de «sugestiones» sin reaccionar; por otra parte, los adversarios de la tradición, asimilando ésta a esas acciones maquinales, no se privan de aprovecharse de ello para ponerla en ridículo, de suerte que esta confusión, que en algunos no es siempre involuntaria, es utilizada para obstaculizar toda posibilidad de restauración del espíritu tradicional.

El segundo caso es aquel para el cual se puede hablar propiamente de «contrahechura»: las costumbres que acabamos de tratar son todavía, a pesar de todo, vestigios de algo que tuvo primeramente un carácter tradicional, y, por este motivo, pueden no parecer todavía suficientemente profanas; así pues, en un estadio ulterior, se tratará de reemplazarlas tanto como es posible por otras costumbres, éstas enteramente inventadas, y que serán aceptadas tanto más fácilmente cuanto que los hombres están ya habituados a hacer cosas desprovistas de sentido; es ahí donde interviene la «sugestión» a la que hacíamos alusión hace un momento. Cuando un pueblo ha sido apartado del cumplimiento de los ritos tradicionales, todavía es posible que sienta lo que le falta y que sienta la necesidad de volver de nuevo a ello; para impedírselo, se le darán «pseudo-ritos», y se le impondrán incluso

si hay lugar a ello; y esta simulación de los ritos se lleva a veces tan lejos que uno no tiene que esforzarse para reconocer ahí la intención formal y apenas disfrazada de establecer una suerte de «contratradición». En el mismo orden, hay también otras cosas que, aunque parecen más inofensivas, en realidad están muy lejos de serlo enteramente: queremos hablar de costumbres que afectan a la vida de cada individuo en particular más que a la del conjunto de la colectividad; su papel es también asfixiar toda actividad ritual o tradicional, substituyéndola por la preocupación, y no sería exagerado decir incluso por la obsesión, de una multitud de cosas perfectamente insignificantes, cuando no completamente absurdas, y cuya «pequeñez» misma contribuye poderosamente a la ruina de toda intelectualidad.

Este carácter disolvente de la costumbre puede constatarse directamente, sobre todo hoy día, en los países orientales, puesto que, en lo que concierne al occidente, hace ya mucho tiempo que ha rebasado el estadio donde simplemente era concebible todavía que todas las acciones humanas puedan revestir un carácter tradicional; pero, allí donde la noción de la «vida ordinaria», entendida en el sentido profano que hemos explicado en otra ocasión, todavía no se ha generalizado, se puede percibir en cierto modo sobre el terreno la manera en que una tal noción llega a tomar cuerpo, y el papel que juega en ello la substitución de la tradición por la costumbre. No hay que decir que se trata de una mentalidad que, actualmente al menos, no es todavía la de la mayoría de los orientales, sino solo la de aquellos que se pueden decir indiferentemente «modernizados» u «occidentalizados», pues estas dos palabras no expresan en el fondo más que una sola y misma cosa: cuando alguien actúa de una manera que no puede justificar de otro modo que declarando que «es la costumbre», uno puede estar seguro de que está tratando con un individuo desvinculado de su tradición y devenido incapaz de comprenderla; no solo no cumple ya sus ritos esenciales, sino que, si ha guardado algunas de sus «observancias» secundarias, es únicamente «por

costumbre» y por razones puramente humanas, entre las cuales la preocupación de la «opinión» ocupa lo más frecuentemente un lugar preponderante; y, sobre todo, jamás deja de observar escrupulosamente una muchedumbre de esas costumbres inventadas de que hablábamos en último lugar, costumbres que no se distinguen en nada de las imbecilidades que constituyen el vulgar «saber-vivir» de los occidentales modernos, y que incluso a veces no son más que una imitación suya pura y simple.

Lo más llamativo quizás en estas costumbres completamente profanas, ya sea en oriente o en occidente, es ese carácter de increíble «pequeñez» que ya hemos mencionado: parece que no apuntan a nada más que a retener toda la atención, no sólo sobre cosas enteramente exteriores y vacías de toda significación, sino también sobre el detalle mismo de esas cosas, en lo que hay de más banal y de más estrecho, lo que es evidentemente uno de los mejores medios que puedan existir para producir, en aquellos que someten a él, una verdadera atrofia intelectual, cuyo ejemplo más acabado lo representa en occidente lo que se llama la mentalidad «mundana». Aquellos en quienes las preocupaciones de ese género llegan a predominar, incluso sin alcanzar este grado extremo, son manifiestamente incapaces de concebir ninguna realidad de orden profundo; hay en eso una incompatibilidad tan evidente que sería inútil insistir más en ello; y está claro también que esos mismos se encuentran desde entonces encerrados en el círculo de la «vida ordinaria», que no está hecha precisamente sino de un espeso entramado de apariencias exteriores como aquellas sobre las que han sido «dirigidos» a ejercer exclusivamente toda su actividad mental. ¡Podríase decir que para ellos el mundo ha perdido toda «transparencia», puesto que ya no ven en él nada que sea un signo o una expresión de verdades superiores, e, incluso si se les hablara de este sentido interior de las cosas no solo no comprenderían, sino que comenzarían a preguntarse inmediatamente lo que sus parecidos podrían pensar o decir de ellos si por casualidad se les ocurriera admitir un tal

punto de vista, y todavía más si llegaran a conformar a él su existencia!

En efecto, es el miedo de la «opinión» lo que, más que cualquier otra cosa, permite que la costumbre se imponga como lo hace y que tome el carácter de una verdadera obsesión; el hombre no puede actuar jamás sin algún motivo, legítimo o ilegítimo, y cuando, como es el caso aquí, no puede existir ningún motivo realmente válido, puesto que se trata de acciones que no tienen verdaderamente ninguna significación, es menester que el motivo se encuentre en un orden tan bajamente contingente y tan desprovisto de todo alcance efectivo como aquel al cual pertenecen esas acciones mismas. Se objetará quizás que, para que eso sea posible, es menester que ya esté formada una opinión al respecto de las costumbres en cuestión; pero, de hecho, basta que éstas se hayan establecido en un medio muy restringido, y aunque no sea primeramente sino bajo la forma de una simple «moda», para que ese factor pueda entrar en juego; desde ahí, las costumbres, una vez fijadas por el hecho mismo de que nadie osa ya abstenerse de observarlas, podrán extenderse seguidamente de unos a otros, y, correlativamente, lo que no era primero más que la opinión de algunos acabará por devenir lo que se llama la «opinión pública». Se podría decir que el respeto de la costumbre como tal no es en el fondo nada más que el respecto de la necedad humana, ya que, en parecido caso, es ésta la que se expresa naturalmente en la opinión; por lo demás, «hacer lo que todo el mundo», según la expresión que se emplea corrientemente sobre este punto, y que para algunos parece tener el lugar de razón suficiente para todas sus acciones, es necesariamente asimilarse al vulgo y aplicarse a no distinguirse de él de ninguna manera; ciertamente, sería difícil imaginar algo más bajo, y también más contrario a la actitud tradicional, de acuerdo con la cual cada uno debe esforzarse constantemente en elevarse según toda la medida de sus posibilidades, en lugar de rebajarse hasta esa suerte de nada intelectual que traduce una vida absorbida toda entera en la

observancia de las costumbres más ineptas y en el miedo pueril de ser juzgado desfavorablemente por el primero que llega, es decir, en definitiva por los necios y los ignorantes.

En los países de tradición árabe, se dice que, en los tiempos más antiguos, los hombres no se distinguían entre sí más que por el conocimiento; después, se tomó en consideración el nacimiento y el parentesco; más tarde todavía, la riqueza vino a ser considerada como una marca de superioridad; y finalmente, en los últimos tiempos, nadie juzga ya a los hombres sino únicamente según las apariencias exteriores. Es fácil darse cuenta de que se trata de una descripción exacta del predominio sucesivo, en el orden descendente, de puntos de vista que son respectivamente los de las cuatro castas, o, si se prefiere, de las divisiones naturales a las cuales éstas se corresponden. Ahora bien, la costumbre pertenece incontestablemente al dominio de las apariencias puramente exteriores, detrás de las cuales no hay nada; observar la costumbre por respeto de una opinión que no estima más que tales apariencias, es pues, propiamente, el hecho de un *shûdra*.

CAPÍTULO V

A PROPÓSITO DEL VINCULAMIENTO INICIÁTICO

Hay cosas sobre las que uno está obligado a volver casi constantemente, hasta tal punto la mayoría de nuestros contemporáneos, al menos en occidente, parecen tener dificultad en comprenderlas; y muy frecuentemente, estas cosas son de aquellas que, al mismo tiempo que están en cierto modo en la base de todo lo que se refiere, ya sea al punto de vista tradicional en general, ya sea más especialmente al punto de vista esotérico e iniciático, son de un orden que normalmente debería considerarse como más bien elemental. Tal es, por ejemplo, la cuestión del papel y de la eficacia propia de los ritos; y, al menos en parte, se debe quizás a su conexión bastante estrecha con esto, por lo que la cuestión de la necesidad del vinculamiento iniciático parece estar igualmente en el mismo caso. En efecto, desde que se ha comprendido que la iniciación consiste esencialmente en la transmisión de una cierta influencia espiritual, y que esta transmisión no puede ser operada sino por medio de un rito, que es precisamente aquél por el cual se efectúa el vinculamiento a una organización que tiene por función ante todo conservar y comunicar la influencia de que se trata, parece que no debería haber ya ninguna dificultad a este respecto; transmisión y vinculamiento no son en suma más que los dos aspectos inversos de una única y misma cosa, según que se considere descendiendo o remontando la «cadena» iniciática. Sin embargo, recientemente hemos tenido la ocasión de constatar que la dificultad existe incluso para algunos de aquellos que, de hecho, poseen un tal vinculamiento; esto puede parecer más bien sorprendente, pero sin duda es menester ver en ello una consecuencia del empequeñecimiento «especulativo» que han sufrido las organizaciones a las que pertenecen, pues es evidente que, para quien se queda únicamente en ese punto de vista «especulativo»,

las cuestiones de este orden, y todas las que se pueden decir propiamente «técnicas», no pueden aparecer más que bajo una perspectiva muy indirecta y lejana, y que, por eso mismo, su importancia fundamental corre el riesgo de ser más o menos completamente desconocida. Se podría decir todavía que un ejemplo como ese permite medir toda la distancia que separa la iniciación virtual de la iniciación efectiva; no es ciertamente que la primera pueda considerarse como desdeñable, bien al contrario, puesto que es ella la que es la iniciación propiamente dicha, es decir, el «comienzo» (*initium*) indispensable, y porque aporta con ella la posibilidad de todos los desarrollos ulteriores; pero es menester reconocer que, en las condiciones presentes más que nunca, hay mucho trecho desde esta iniciación virtual al menor comienzo de realización. Sea como fuere, pensamos habernos explicado ya suficientemente sobre la necesidad del vinculamiento iniciático[1]; pero, en presencia de algunas preguntas que se nos han formulado todavía sobre este punto, creemos útil intentar agregar a aquello algunas precisiones complementarias.

Primeramente, debemos descartar la objeción que algunos podrían verse tentados a sacar del hecho de que el neófito no siente en modo alguno la influencia espiritual en el momento mismo en el que la recibe; a decir verdad, este caso es por lo demás completamente comparable al de algunos ritos de orden exotérico, tales, por ejemplo, como los ritos religiosos de la ordenación, en los que se transmite igualmente una influencia espiritual y, de una manera general al menos, tampoco se siente, lo que no le impide estar realmente presente y conferir desde entonces a los que la han recibido algunas aptitudes que no podrían tener sin ella. Pero, en el orden iniciático, debemos ir más lejos: sería en cierto modo contradictorio que el neófito fuera capaz de sentir la influencia que le es transmitida, puesto que no está todavía, frente a ésta, y por definición misma, sino en un

1 ? Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, concretamente los capítulos V y VIII.

estado puramente potencial y «no-desarrollado», mientras que la capacidad de sentirla implicaría ya forzosamente, por el contrario, un cierto grado de desarrollo o de actualización; y es por eso por lo que decíamos hace un momento que es menester necesariamente comenzar por iniciación virtual. Únicamente en el dominio exotérico, no hay en suma ningún inconveniente para que la influencia recibida no sea percibida nunca conscientemente, ni siquiera indirectamente y en sus efectos, puesto que ahí no se trata de obtener, como consecuencia de la transmisión operada, un desarrollo espiritual efectivo; por el contrario, cuando se trata de la iniciación, la cosa debería ser completamente diferente, y, a consecuencia del trabajo interior cumplido por el iniciado, los efectos de esta influencia deberían sentirse ulteriormente, lo que constituye precisamente el paso a la iniciación efectiva, a cualquier grado que se considere. Al menos, es lo que debería tener lugar normalmente y si la iniciación diera los resultados que se está en derecho a esperar de ella; es verdad que de hecho, en la mayor parte de los casos, la iniciación permanece siempre virtual, lo que equivale a decir que los efectos de que hablamos permanecen indefinidamente en el estado latente; pero, si la cosa es así, desde el punto de vista rigurosamente iniciático, no hay en eso menos una anomalía que no se debe más que a algunas circunstancias contingentes[1], como, por una parte, la insuficiencia de las cualificaciones del iniciado, es decir, la limitación de las posibilidades que lleva en sí mismo y a las cuales nada exterior podría suplir, y también, por otra parte, el estado de imperfección o de degeneración al cual están reducidas actualmente algunas organizaciones iniciáticas y que no les permite ya proporcionar un apoyo suficiente para alcanzar la iniciación efectiva, y ni siquiera dejar sospechar la existencia de ésta a aquellos que podrían ser aptos para ello, aunque por ello esas organizaciones no

---

[1] ? Por lo demás, se podría decir, de una manera general, que, en las condiciones de una época como la nuestra, es casi siempre el caso verdaderamente normal, bajo el punto de vista tradicional, el que no aparece ya sino como un caso de excepción.

permanecen menos capaces siempre de conferir la iniciación virtual, es decir, de asegurar, a aquellos que poseen el mínimo de cualificación indispensable, la transmisión inicial de la influencia espiritual.

Agregamos todavía incidentalmente, antes de pasar a otro aspecto de la cuestión, que esta transmisión, como por lo demás lo hemos hecho observar ya expresamente, no tiene y no puede tener nada en absoluto de «mágico», por la razón misma de que es de una influencia espiritual de lo que se trata esencialmente, mientras que todo lo que es de orden mágico concierne únicamente al manejo de las influencias psíquicas. Incluso si ocurre que la influencia espiritual se acompaña secundariamente de algunas influencias psíquicas, eso no cambia nada, ya que no se trata en suma más que de una consecuencia puramente accidental, y que no se debe más que a la correspondencia que existe siempre forzosamente entre los diferentes órdenes de realidad; en todo caso, no es sobre esas influencias psíquicas ni por su medio como actúa el rito iniciático, que se revela únicamente en la influencia espiritual y que no podría, precisamente porque es iniciático, tener ninguna razón de ser fuera de ésta. Por lo demás, la misma cosa es verdad, también, en el dominio exotérico, en lo que concierne a los ritos religiosos[1]; cualesquiera que sean las diferencias que haya lugar a hacer entre las influencias espirituales, ya sea en sí mismas, ya sea en cuanto a los cometidos diversos en vista de los cuales pueden ser puestas en acción, es siempre de influencias espirituales de lo que se trata propiamente, tanto en este caso como en el de los ritos iniciáticos, y, en definitiva, eso basta para que no pueda haber ahí nada de común con la magia, que no es más que una ciencia tradicional secundaria, de orden enteramente contingente e incluso muy

---

[1] ? No hay que decir que es también la misma cosa para los diferentes ritos exotéricos, en las demás tradiciones que no revisten la forma religiosa; si hablamos más particularmente aquí de ritos religiosos, es porque representan, en este dominio, el caso más generalmente conocido en occidente.

inferior, y a la cual, lo repetimos todavía una vez más, todo lo que depende del dominio espiritual es enteramente extraño.

Podemos volver ahora a lo que nos parece que es el punto más importante, el que toca más de cerca el fondo mismo de la cuestión; bajo esta relación, la objeción que se presenta, podría formularse así: nada puede ser separado del Principio, puesto que aquello que lo fuera no tendría verdaderamente ninguna existencia ni ninguna realidad, aunque fuera del grado más inferior; ¿cómo se puede pues hablar de un vinculamiento que, sean cuales fueren los intermediarios por los cuales se efectúa, no puede concebirse finalmente sino como un vinculamiento al Principio mismo, lo que, tomando la palabra en su significación literal, parece implicar el restablecimiento de un lazo que habría sido roto? Se puede destacar que una pregunta de este género es bastante semejante a ésta, que algunos se han hecho igualmente: ¿por qué es menester hacer esfuerzos para llegar a la Liberación, puesto que el «Sí mismo» (*Atmâ*) es inmutable y permanece siempre el mismo, y puesto que en modo alguno podría ser modificado o afectado por nada sea lo que sea? Aquellos que plantean tales preguntas muestran con ello que se detienen en un punto de vista demasiado exclusivamente teórico de las cosas, lo que hace que no se aperciban más que de un solo lado de las mismas, o todavía, que confundan dos puntos de vista que son empero netamente distintos, aunque complementarios uno de otro en un cierto sentido, a saber, el punto de vista principial y el de los seres manifestados. Bajo el punto de vista puramente metafísico, ciertamente uno podría en rigor atenerse únicamente al aspecto principial y descuidar en cierto modo todo el resto; pero el punto de vista propiamente iniciático debe partir, al contrario, de las condiciones que son actualmente las de los seres manifestados, y más precisamente las de los individuos humanos como tales, condiciones de las cuales su cometido mismo se propone llevarles a su liberación; debe pues forzosamente, y es eso incluso lo que le caracteriza esencialmente en relación al punto de vista metafísico

puro, tomar en consideración lo que se puede llamar un estado de hecho, y ligar este estado de alguna manera al orden principial. Para descartar todo equívoco sobre este punto, diremos esto: en el Principio, es evidente que nada podría estar sujeto jamás al cambio; así pues, no es el «Sí mismo» el que debe ser liberado, puesto que jamás está condicionado, ni sometido a ninguna limitación, sino que es el «yo», y éste no puede serlo más que disipando la ilusión que le hace aparecer separado del «Sí mismo»; del mismo modo, no es el lazo con el Principio lo que se trata de restablecer en realidad, puesto que existe siempre y no puede dejar de existir[1], sino que, para el ser manifestado, es la consciencia efectiva de este lazo lo que debe realizarse; y, en las condiciones presentes de nuestra humanidad, no hay para eso ningún otro medio posible que el que es proporcionado por la iniciación.

Se puede comprender desde entonces que la necesidad del vinculamiento iniciático no es una necesidad de principio, sino solo una necesidad de hecho, necesidad que por ello no se impone menos rigurosamente en el estado que es el nuestro y que, por consiguiente, estamos obligados a tomarla como punto de partida. Por lo demás, para los hombres de los tiempos primordiales, la iniciación habría sido inútil e incluso inconcebible, puesto que el desarrollo espiritual, en todos sus grados, se cumplía en ellos de una manera completamente natural y espontánea, en razón de la proximidad en que estaban respecto del Principio; pero, a consecuencia del «descenso» que se ha efectuado desde entonces, conformemente al proceso inevitable de toda manifestación cósmica, las condiciones del periodo cíclico en el que nos encontramos actualmente son muy diferentes de aquellas, y por eso es por lo que la restauración de las posibilidades del estado primordial es la primera de las metas que se propone la iniciación[2]. Así pues, teniendo en cuenta estas condiciones, tales

1 ? Este lazo, en el fondo, no es otra cosa que el *sûtrâtmâ* de la tradición hindú, del cual hemos tenido que hablar en otros estudios.

2 ? En lo que concierne a los «misterios menores», sobre la iniciación,

cuales son de hecho, debemos afirmar la necesidad del vinculamiento iniciático, y no, de una manera general y sin ninguna restricción, en relación a las condiciones de no importa cuál época o, con mayor razón todavía, de no importa cuál mundo. A este respecto, llamaremos más especialmente la atención sobre lo que hemos dicho ya en otra parte de la posibilidad de que nazcan seres vivos por sí mismos y sin padres[1]; en efecto, esta «generación espontánea» es una posibilidad en principio, y se puede concebir un mundo donde fuera así efectivamente; pero, sin embargo, no es una posibilidad de hecho en nuestro mundo, o al menos, más precisamente, en el estado actual de éste; es lo mismo para la obtención de algunos estados espirituales, que, por lo demás, son también un «nacimiento»[2], y esta comparación nos parece que es a la vez la más exacta y la que mejor puede ayudar a hacer comprender de qué se trata. En el mismo orden de ideas, podemos decir todavía esto: en el estado presente de nuestro mundo, la tierra no puede producir una planta por sí misma y espontáneamente, y sin que se haya depositado una semilla de la misma que debe provenir necesariamente de alguna otra planta preexistente[3]; sin embargo, ha sido menester que la cosa haya sido así en un cierto tiempo, sin lo cual jamás nada hubiera podido comenzar, pero esta posibilidad ya no es de las que son susceptibles de manifestarse actualmente. En las condiciones en las que estamos de hecho, nada puede recolectarse sin haber sido

considerada como permitiendo cumplir la «reescalada» del ciclo por etapas sucesivas hasta el estado primordial, ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, pp. 257-258 (edición francesa).

1 ? Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, pág. 30 (edición francesa).

2 ? A este propósito, apenas hay necesidad de recordar todo lo que hemos dicho en otra parte sobre la iniciación considerada como «segundo nacimiento»; esta manera de considerarla es por lo demás común a todas las formas religiosas tradicionales sin excepción.

3 ? Sin poder insistir en ello, señalamos al presente que esto no carece de relación con el simbolismo del grano de trigo en los misterios de Eleusis, y así mismo, en la Masonería, con la palabra de paso al grado de Compañero; por lo demás, su aplicación iniciática está evidentemente en relación estrecha con la idea de «posteridad espiritual».— Quizás no carece de interés anotar también, a este propósito, que el término «neófito» significa literalmente «nueva planta».

sembrado primero, y eso es verdad tanto espiritual como materialmente; ahora bien, el germen que debe ser depositado en el ser para hacer posible su desarrollo espiritual ulterior, es precisamente la influencia que, en un estado de virtualidad y de «envolvimiento» exactamente comparable al de la semilla[1], le es comunicada por la iniciación[2].

Aprovecharemos esta ocasión para señalar también una equivocación de la cual hemos observado algunos ejemplos en estos últimos tiempos: algunos creen que el vinculamiento a una organización iniciática no constituye en cierto modo más que un primer paso «hacia la iniciación». Eso no sería verdad sino a condición de especificar bien que es de la iniciación efectiva de lo que se trata entonces; pero aquellos a quienes hacemos alusión no hacen aquí ninguna distinción entre iniciación virtual e iniciación efectiva, y quizás ni siquiera tienen ninguna idea de una tal distinción, que, sin embargo, es de la mayor importancia y que incluso se podría decir que es enteramente esencial; además, es muy posible que hayan sido más o menos influenciados por algunas concepciones de proveniencia ocultista o teosofista sobre los «grandes iniciados» y otras cosas de este género, que, ciertamente, son muy propias para causar o para mantener muchas confusiones. En todo caso, esos olvidan manifiestamente que iniciación deriva de *initium*, y que este término significa propiamente «entrada» y «comienzo»: es la entrada en una vía que queda que recorrer a continuación, o también el comienzo de una nueva existencia en el curso de la cual serán desarrolladas

1 ? No es que la influencia espiritual, en sí misma, pueda estar jamás en un estado de potencialidad, sino que el neófito la recibe en cierto modo de una manera proporcionada a su propio estado.

2 ? Podríamos agregar incluso que, en razón de la correspondencia que existe entre el orden cósmico y el orden humano, puede haber entre los dos términos de la comparación que acabamos de indicar, no una simple similitud, sino una relación mucho más estrecha y más directa, cuya naturaleza la justifica todavía más completamente; y es posible entrever por esto que el texto bíblico en el que al hombre caído se le representa como condenado a no poder obtener ya nada de la tierra sin librarse a un penoso trabajo (*Génesis*, III, 17-19), puede responder muy bien a una verdad incluso en su sentido más literal.

posibilidades de un orden diferente del de aquellas a las cuales está estrechamente limitada la vida del hombre ordinario; y la iniciación, entendida así en su sentido más estricto y más preciso, no es en realidad nada más que la transmisión inicial de la influencia espiritual en el estado de germen, es decir, en otros términos, el vinculamiento iniciático mismo.

Otra cuestión, que se refiere también al vinculamiento iniciático, ha sido planteada todavía en estos últimos tiempos; es menester decir primero, para que se comprenda exactamente el alcance de la misma, que concierne más particularmente a los casos en los que la iniciación es obtenida fuera de los medios ordinarios y normales[1]. Ante todo, debe entenderse bien, que tales casos jamás son sino excepcionales, y que no se producen más que cuando algunas circunstancias hacen imposible la transmisión normal, puesto que su razón de ser es precisamente suplir en una cierta medida a esta transmisión. Decimos solamente en una cierta medida, porque, por una parte, una tal cosa no puede producirse más que para individualidades que poseen cualificaciones que rebasan en mucho lo ordinario y que tienen aspiraciones suficientemente fuertes como para atraer en cierto modo hacia ellos la influencia espiritual que no pueden buscar por sus propios medios, y también porque, por otra parte, incluso para tales individualidades, es todavía más raro, faltándoles la ayuda proporcionada por el contacto constante con una organización tradicional, que los resultados obtenidos como consecuencia de esta iniciación no tengan un carácter más o menos fragmentario e incompleto. Nunca se podrá insistir suficientemente sobre esto, y también que, a pesar de eso, no carece enteramente de peligro hablar de esta posibilidad, porque muchas gentes pueden tener tendencia a ilusionarse a este respecto; bastará que sobrevenga en su existencia un acontecimiento algo extraordinario, o que

[1] ? Es a estos casos a los cuales se refiere la nota explicativa agregada a un pasaje de las «Páginas dedicadas a Mercurio» de Abdul-Hâdi, nº de agosto de 1946, de los *Estudios Tradicionales*, págs. 318-319 de la edición francesa, y reproducido aquí al final de este capítulo.

aparezca tal a sus propios ojos, pero por lo demás de un género cualquiera, para que lo interpreten como un signo de que han recibido esta iniciación excepcional; y los occidentales actuales, en particular, son muy fácilmente tentables a agarrarse al menor pretexto de esta suerte para dispensarse de un vinculamiento regular; por ello es por lo que conviene insistir muy especialmente sobre el hecho de que, mientras el vinculamiento regular no sea imposible de obtener de hecho, no hay que contar con que se pueda recibir, fuera de él, una iniciación cualquiera.

Otro punto muy importante es éste: incluso en parecido caso, se trata siempre del vinculamiento a una «cadena» iniciática y de la transmisión de una influencia espiritual, sean cuales fueren por lo demás los medios y las modalidades para ello, que pueden diferir sin duda enormemente de lo que son en los casos normales, e implicar, por ejemplo, una acción que se ejerza fuera de las condiciones ordinarias de tiempo y de lugar; pero, de todas maneras, hay necesariamente un contacto real ahí, lo que, ciertamente, no tiene nada de común con «visiones» o ensoñaciones que no dependen apenas más que de la imaginación[1]. En algunos ejemplos conocidos, como el de Jacob Boehme al cual ya hemos hecho alusión en otra parte[2], este contacto fue establecido por el encuentro con un personaje misterioso que ya no reapareció más después; quienquiera que éste haya podido ser[3], se trata pues de un hecho perfectamente «positivo», y no de un «signo» más o menos vago y equívoco, que

[1] ? Recordaremos todavía que, desde que se trata de cuestiones de orden iniciático, no se podría desconfiar demasiado de la imaginación; todo lo que no es más que ilusiones «psicológicas» o «subjetivas» carece de valor absolutamente a este respecto y no debe intervenir aquí de ninguna manera ni a ningún grado.

[2] ? *Apercepciones sobre la Iniciación*, pág. 70 de la edic. francesa.

[3] ? Puede tratarse, aunque la cosa no sea ciertamente siempre así forzosamente, de la apariencia tomada por un «adepto» que actúa, como lo hemos dicho hace un momento, fuera de las condiciones ordinarias de tiempo y de lugar, como podrán ayudar a comprenderlo así las pocas consideraciones que hemos expuesto sobre algunas posibilidades de este orden, en las *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLII.

cada uno puede interpretar al gusto de sus deseos. Únicamente, entiéndase bien que el individuo que ha sido iniciado por un tal medio puede no tener claramente consciencia de la verdadera naturaleza de lo que ha recibido y de aquello a lo cual ha sido así vinculado, y con mayor razón puede ser enteramente incapaz de explicarse sobre este punto, a falta de una «instrucción» que le permita tener sobre todo eso unas nociones, por poco precisas que fueran; puede ocurrir incluso que jamás haya oído hablar de iniciación, al ser la cosa y el término mismo enteramente desconocidos en el medio en el que vive; pero eso importa poco en el fondo y no afecta en nada evidentemente a la realidad misma de esta iniciación, aunque, no obstante, uno puede darse cuenta por ello que esta iniciación no deja de presentar algunas desventajas inevitables en relación a la iniciación normal[1].

Dicho esto, podemos volver a la cuestión a la que hemos hecho alusión, pues estas pocas precisiones nos permitirán darle respuesta más fácilmente; esa cuestión es ésta: ¿pueden ciertos libros cuyo contenido es de orden iniciático, para individualidades particularmente cualificadas y que los estudian con las disposiciones requeridas, servir por sí mismos de vehículo a la transmisión de una influencia espiritual, de tal suerte que, en parecido caso, su lectura bastaría, sin que haya necesidad de ningún contacto directo con una «cadena» tradicional, para conferir una iniciación del género de las que acabamos de considerar? La imposibilidad de una iniciación por los libros es también, no obstante, un punto sobre el que pensábamos que nos habíamos explicado suficientemente en diversas ocasiones, y debemos confesar que no habíamos previsto que la lectura de libros cualesquiera que sean podría ser considerada como constituyendo uno de esos medios excepcionales que reemplazan a

[1] ? Entre otras consecuencias, esas desventajas tienen la de dar frecuentemente al iniciado, y sobre todo en lo que concierne a la manera en que se expresa, una cierta semejanza exterior con los místicos, semejanza que puede incluso hacerle tomar por tal por aquellos que no van al fondo de las cosas, así como eso ha ocurrido precisamente con Jacob Boehme.

veces a los medios ordinarios de la iniciación. Por lo demás, incluso fuera del caso particular y más preciso donde se trata propiamente de la transmisión de una influencia iniciática, hay algo ahí que sería claramente contrario al hecho de que una transmisión oral se considera por todas partes y siempre como una condición necesaria de la verdadera enseñanza tradicional, de suerte que la puesta por escrito de esta enseñanza jamás puede dispensar de ella[1], y eso porque su transmisión, para ser realmente válida, implica la comunicación de un elemento en cierto modo «vital» al cual los libros no podrían servir de vehículo[2]. Pero lo que es quizás más sorprendente, es que la cuestión ha sido planteada en conexión con un pasaje en el cual, a propósito del estudio «libresco», habíamos creído explicarnos justamente con bastante claridad como para poder evitar toda equivocación, señalando precisamente, como susceptible de dar lugar a ellas, el caso donde se trata de «libros cuyo contenido es de orden iniciático»[3]; así pues, parece que no será inútil volver de nuevo a ello y desarrollar un poco más completamente lo que habíamos querido decir.

Es evidente que hay muchas maneras diferentes de leer un mismo libro, y que los resultados de ello son igualmente diferentes: por ejemplo, si se supone que se trata de las Escrituras sagradas de una tradición, el profano en el sentido más completo

[1] ? El contenido mismo de un libro, en tanto que conjunto de palabras y de frases que expresan algunas ideas, no es pues la única cosa que importa realmente bajo el punto de vista tradicional.

[2] ? Se podría objetar que, según algunos relatos que se refieren sobre todo a la tradición rosicruciana, algunos libros habrían sido cargados de influencias por sus autores mismos, lo que es en efecto posible tanto para un libro como para todo otro objeto cualquiera; pero, incluso admitiendo la realidad de este hecho, en todo caso no podría tratarse más que de ejemplares determinados y que habrían sido preparados especialmente para este efecto, y, además, cada uno de esos ejemplares debía estar destinado exclusivamente a tal discípulo a quien le era remitido directamente, no para ocupar o para tener el lugar de una iniciación que el discípulo ya había recibido, sino únicamente para proporcionarle una ayuda más eficaz cuando, en el curso de su trabajo personal, se sirviera del contenido del libro como de un soporte de meditación.

[3] ? *Apercepciones sobre la Iniciación*, págs. 224-225 de la edición francesa.

de este término, tal como el «crítico» moderno, no verá en ellas más que «literatura», y todo lo que podrá sacar de ahí no será más que esa suerte de conocimiento completamente verbal que constituye la erudición pura y simple, sin que eso le aporte la menor comprensión real de las mismas, aunque sea del sentido más exterior, puesto que no sabe y no se pregunta siquiera si lo que lee es la expresión de una verdad; y ese es el género de saber que se puede calificar de «libresco» en la acepción más rigurosa de esta palabra. Aquel que está vinculado a la tradición considerada, incluso si no conoce de ella más que el lado exotérico, verá ya algo muy diferente en esas Escrituras, aunque su comprensión esté limitada también al sentido literal únicamente, y lo que encontrará ahí tendrá para él un valor incomparablemente mayor que el de la erudición; la cosa sería así incluso en el grado más bajo, queremos decir, en el caso de aquel que, por incapacidad de comprender las verdades doctrinales, buscará en ellas simplemente una regla de conducta, lo que le permitirá al menos participar en la tradición en la medida de sus posibilidades. El caso de aquel que apunta a asimilar tan completamente como es posible el exoterismo de la doctrina, como lo hace por ejemplo el teólogo, se sitúa a un nivel ciertamente muy superior a ese; y, sin embargo, todavía es del sentido literal que se trata entonces, y la existencia de otros sentidos más profundos, es decir, en suma los del esoterismo, puede que no sea ni siquiera sospechada. Por el contrario, aquel que tiene algún conocimiento teórico del esoterismo podrá, con la ayuda de algunos comentarios o de otro modo, comenzar a percibir la pluralidad de los sentidos contenidos en los textos sagrados, y por consecuencia, a discernir el «espíritu» oculto bajo la «letra»; su comprensión es pues de un orden mucho más profundo y más elevado que aquella a la cual puede pretender el más sabio y más perfecto de los exoteristas. El estudio de esos textos podrá constituir entonces una parte importante de la preparación doctrinal que debe preceder normalmente a toda realización; pero no obstante, si el que se

libra a ella no recibe por otra parte ninguna iniciación, permanecerá siempre, sean cuales fueren las disposiciones que aporte, en un conocimiento exclusivamente teórico, conocimiento que un tal estudio, por sí mismo, no permite rebasar de ninguna manera.

Si, en lugar de las Escrituras sagradas, consideramos algunos escritos de un carácter propiamente iniciático, como por ejemplo los de Shankarâchârya o los de Mohyiddin ibn Arabi, podríamos decir, salvo sobre un punto, casi exactamente la misma cosa: así, todo el provecho que un orientalista podrá sacar de su lectura será saber que tal autor (y que para él no es en efecto más que un «autor» y nada más) ha dicho tal o cual cosa; y todavía, si quiere traducir esta cosa en lugar de contentarse con repetirla textualmente y por un simple esfuerzo de memoria, habrá las mayores posibilidades de que la deforme, puesto que él mismo no ha asimilado el sentido real a ningún grado. La única diferencia con lo que hemos dicho precedentemente, es que aquí no hay ya lugar a considerar el caso del exoterista, puesto que esos escritos se refieren únicamente al dominio esotérico y, como tales, están enteramente fuera de su competencia; si pudiera comprenderlos verdaderamente, habría rebasado ya por eso mismo el límite que separa el exoterismo del esoterismo, y entonces, de hecho, nos encontraríamos en presencia del caso del esoterista «teórico», para el cual no podríamos sino repetir, sin cambiar nada en ello, todo lo que al respecto hemos dicho ya.

Ahora ya no nos queda más que considerar una última diferencia, pero que no es la menos importante bajo el punto de vista en el que nos colocamos al presente: queremos hablar de la diferencia que existe según que un mismo libro sea leído por este esoterista «teórico» del que acabamos de hablar, y que suponemos que no ha recibido todavía ninguna iniciación, o por aquel que, por el contrario, posee ya un vinculamiento iniciático. Éste verá en él, naturalmente, cosas del mismo orden que aquél, pero quizás más completamente, y sobre todo se le aparecerán en cierto modo bajo

una luz diferente; por lo demás, no hay que decir que, mientras que no esté más que en la iniciación virtual, no puede hacer más que proseguir simplemente, a un grado más profundo, una preparación doctrinal que se había quedado incompleta hasta ahí; pero la cosa es muy diferente desde que entra en la vía de la realización. Para él, el contenido del libro ya no es entonces propiamente más que un soporte de meditación, en el sentido que se podría decir ritual, y exactamente al mismo título que los símbolos de diversos órdenes que emplea para ayudar y sostener su trabajo interior; y sería ciertamente incomprensible que escritos tradicionales, que son necesariamente, por su naturaleza misma, simbólicos en la acepción más estricta de este término, no pudieran jugar también un tal papel. Más allá de la «letra» que entonces ha desaparecido en cierto modo para él, ese ya no verá verdaderamente más que el «espíritu», y así podrán abrirse a él, del mismo modo que cuando medita concentrándose sobre un *mantra* o un *yantra* ritual, posibilidades completamente diferentes que las de una simple comprensión teórica; pero, si ello es así, es únicamente, repitámoslo todavía, en virtud de la iniciación que ha recibido, y que constituye la condición necesaria sin la cual, sean cuales fueren las cualificaciones de una individualidad, no podría haber el menor comienzo de realización, lo que en suma equivale a decir simplemente que toda iniciación efectiva presupone forzosamente la iniciación virtual. Agregaremos también que, si ocurre que aquel que medita sobre un escrito de orden iniciático entra realmente en contacto por ahí con una influencia emanada de su autor, lo que es en efecto posible si ese escrito procede de la forma tradicional y sobre todo de la «cadena» particular a las cuales pertenece el mismo, eso todavía, bien lejos de poder tener el lugar de un vinculamiento iniciático, jamás puede ser, al contrario, más que una consecuencia del vinculamiento que ya posee. Así, de cualquier manera que se encare la cuestión, no podría tratarse absolutamente en ningún caso de una iniciación por los libros, sino solamente, en ciertas condiciones, de un uso

iniciático de éstos, lo que es evidentemente algo completamente diferente; esperamos haber insistido suficientemente esta vez como para que no subsista el menor equívoco a este respecto, y para que nadie pueda pensar ya que haya algo que sea susceptible, aunque sea excepcionalmente, de dispensar de la necesidad del vinculamiento iniciático.

APÉNDICE
(CAPÍTULO V)

El pasaje de las *Páginas* dedicadas a *Mercurio* de Abdul-Hâdi es el siguiente:

«*Las dos cadenas iniciáticas*.— Una es histórica, la otra es espontánea. La primera se comunica en Santuarios establecidos y conocidos, bajo la dirección de un *Sheikh* (*Guru*) vivo, autorizado, que posee las llaves de los misterios. Tal es *Et-Talîmur-rijâl*, o la instrucción de los hombres. La otra es *Et-Talîmur-rabbâni*, o la instrucción dominical o señorial, que yo me permito llamar la «iniciación mariana», ya que la misma es la que recibió la Santa Virgen, la madre de Jesús, hijo de María. Hay siempre un maestro, pero puede estar ausente, ser desconocido, o incluso haber muerto varios siglos atrás. En esta iniciación, usted saca del presente la misma substancia espiritual que los demás sacaron de la antigüedad. Actualmente, ella es bastante frecuente en Europa, al menos en sus grados inferiores, pero es casi desconocida en oriente».

Este texto había sido publicado en la revista *La Gnosis*, enero de 1911. Cuando decidimos reimprimirle en los *Estudios Tradicionales*, pedimos a René Guénon si tenía a bien redactar una nota para prevenir los posibles errores de interpretación. Él nos envió la nota siguiente:

«Como este párrafo podría dar lugar a algunas equivocaciones, nos parece necesario precisar un poco su sentido; y, en primer lugar, debe entenderse bien que aquí no se trata en modo alguno de algo que pueda ser asimilado a una vía «mística», lo que sería manifiestamente contradictorio con la afirmación de la existencia de una «cadena iniciática» real, tanto en este caso como en el que se puede considerar como «normal». Podemos citar, a este respecto, una pasaje de Jelâleddin Er-Rûmi que se refiere exactamente a la misma cosa: «Si alguno, por una rara excepción,

ha recorrido esta vía (iniciática) solo (es decir, sin un *Pîr*, término persa equivalente al árabe *Sheikh*), ha llegado por la ayuda de los corazones de los *Pîrs*. La mano del *Pîr* no se niega en su ausencia: esta mano no es otra cosa que el abrazo mismo de Dios» (*Mathnawi*, I, 2974-5). Se podría ver en las últimas palabras una alusión al papel del verdadero *Guru* interior, en un sentido perfectamente conforme a la enseñanza de la tradición hindú; pero esto nos alejaría un poco de la cuestión que nos ocupa más directamente aquí. Bajo el punto de vista del *taçawwuf* islámico, diremos que aquello de lo que se trata depende de la vía de los *Afrâd*, cuyo Maestro es *Seyidna El Khidr*[1], y que está fuera de lo que se podría llamar la jurisdicción del «Polo» (*El-Qutb*), que comprende solamente las vías regulares habituales de la iniciación. No se podría insistir demasiado, por lo demás, sobre el hecho de que aquí no se tratan sino casos muy excepcionales, así como está declarado expresamente en el texto que acabamos de citar, y que los mismos no se producen más que en circunstancias que hacen imposible la transmisión normal, por ejemplo en la ausencia de toda organización iniciática regularmente constituida. Sobre este punto, ver también René Guénon, *Oriente y Occidente*, páginas 230-231 (de la edición francesa)».

Sobre el mismo punto extraemos algunas líneas de una carta que nos dirigía René Guénon el 14 de marzo de 1937:

«*El-Khidr* es propiamente el Maestro de los *Afrâd*, que son independiente del *Qutb* y que pueden inclusive no ser conocidos por él; se trata en efecto, como usted dice, de algo más «directo», y que está en cierto modo fuera de las funciones definidas y delimitadas, por elevadas que las mismas sean; y es por ello por lo que el número de los *Afrâd* es indeterminado. A veces se emplea

1 ? *El Khidr* es la designación dada por el esoterismo islámico al personaje anónimo mencionado en el *Qorân*, sûrat XVIII (sûrat de la Caverna) y con el que Moisés, considerado por el islam como enviado legislador y «Polo» de su época, aparece en una relación de subordinación. Esta subordinación aparece a la vez respecto del orden jerárquico y del orden del Conocimiento, puesto que el personaje misterioso es presentado como detentador de la ciencia más transcendente (literalmente: «la ciencia de Nuestra Casa», es decir, de Allah) y puesto que Moisés pide solamente a dicho personaje que le enseñe una «porción» de la enseñanza que detenta. — (Nota de Jean Reyor).

esta comparación: un príncipe, incluso si no ejerce función alguna, por eso no es menos, por sí mismo, superior a un ministro (a menos que éste no sea también príncipe él mismo, lo que puede ocurrir, aunque no tiene nada de necesario); en el orden espiritual los *Afrâd* son análogos a los príncipes, y los *Aqtâb* a los ministros; no es más que una comparación, bien entendido, pero que ayuda sin embargo un poco a comprender la relación de los unos y de los otros».

CAPÍTULO VI

INFLUENCIAS ESPIRITUALES Y «EGREGORES»

Hemos quedado un poco sorprendidos al leer recientemente, en una nota cosagrada a nuestro *Apercepciones sobre la Iniciación*, la frase siguiente, presentada de tal manera que se podría creer que resume en cierto modo lo que hemos dicho nos mismo en ese libro: «La iniciación, ciertamente, no dispensa ni de la meditación ni del estudio, pero coloca al adepto sobre un plano particular; le pone en contacto con el egregor de una organización iniciática, emanado él mismo del egregor supremo de una iniciación universal, una y multiforme». No insistiremos sobre el empleo abusivo que se hace aquí de la palabra «adepto», aunque, después de que lo hemos denunciado expresamente explicando la verdadera significación de esta palabra, nos esté permitido extrañarnos de ello; de la iniciación propiamente dicha al adeptado, mayor o incluso menor, la vía es larga... Pero lo que importa más, es esto: como en la nota de que se trata, no se hace por lo demás la menor alusión al papel de las influencias espirituales, parece haber ahí una equivocación bastante grave, que otros pueden haber cometido igualmente, a pesar de todo el cuidado que hemos puesto en exponer las cosas tan claramente como es posible, pues decididamente, parece que frecuentemente es muy difícil hacerse comprender con exactitud. Pensamos pues que una puesta a punto no será inútil; por lo demás, estas precisiones seguirán de manera bastante natural a las que ya hemos dado, en nuestros últimos artículos, en respuesta a las diversas cuestiones que nos han sido planteadas sobre el tema del vinculamiento iniciático.

En primer lugar, debemos hacer observar que nunca hemos empleado la palabra «egregor» para designar lo que se puede llamar propiamente una «entidad colectiva»; y la razón de ello es

que, en esta acepción, éste es un término que no tiene nada de tradicional y que no representa más que una de las numerosas fantasías del moderno lenguaje ocultista. El primero que empleó esta palabra así es Eliphas Lévi, y, si nuestros recuerdos son exactos, fue también él quien, para justificar ese sentido, le dió una etimología latina inverosímil, haciéndole derivar de *grex*, «rebaño», mientras que esta palabra es puramente griega y jamás ha significado en realidad otra cosa que «vigilante». Por lo demás, se sabe que este término se encuentra en el *Libro de Hénoch*, donde designa entidades de un carácter bastante enigmático, pero que, en todo caso, parecen pertenecer al «mundo intermediario»; eso es todo lo que tienen en común con las entidades colectivas a las que se ha pretendido aplicar el mismo nombre. En efecto, éstas son de orden esencialmente psíquico, y, por lo demás, es eso, sobre todo, lo que constituye la gravedad de la equivocación que señalamos, pues, a este respecto, la frase que hemos señalado se nos aparece en suma como un nuevo ejemplo de la confusión de lo psíquico y de lo espiritual.

De hecho, ya hemos hablado de estas entidades colectivas, y pensábamos que habíamos precisado suficientemente su papel cuando, a propósito de las organizaciones tradicionales, religiosas u otras, que pertenecen al dominio que puede decirse exotérico, en el sentido más extenso de esta palabra, para distinguirle del dominio iniciático, escribíamos esto: «Se puede considerar cada colectividad como disponiendo de una fuerza de orden sutil constituida en cierta manera por los aportes de todos sus miembros pasados y presentes, y que, por consiguiente, es tanto más considerable y susceptible de producir efectos más intensos cuanto más antigua sea la colectividad y cuanto mayor sea el número de miembros que la componen; por lo demás, es evidente que esta consideración «cuantitativa» implica esencialmente que se trata del dominio individual, más allá del cual ya no podría intervenir en modo alguno»[1]. A propósito de esto, recordaremos

1 ? Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXIV.

que lo colectivo, en todo lo que lo constituye, tanto psíquicamente como corporalmente, no es otra cosa que una simple extensión de lo individual, y que, por consiguiente, no tiene absolutamente nada de transcendente en relación a esto, contrariamente a las influencias espirituales que son de un orden completamente diferente; para tomar los términos habituales del simbolismo geométrico, es menester, diremos, no confundir el sentido horizontal con el sentido vertical. Esto nos conduce a responder incidentemente a otra cuestión que también nos ha sido planteada, y que no carece de relación con lo que consideramos al presente: sería un error considerar como un estado supraindividual el que resultaría de la identificación tanto con una entidad psíquica colectiva, como con toda otra entidad psíquica cualquiera que sea; la participación en una tal entidad colectiva, a un grado cualquiera, puede considerarse, si se quiere, como constituyendo una suerte de «ensanchamiento» de la individualidad, pero nada más. Así pues, es únicamente para obtener algunas ventajas de orden individual como los miembros de una colectividad pueden utilizar la fuerza sutil de la que ésta dispone, conformándose a las reglas establecidas a este efecto por la colectividad de que se trate; e, incluso si, para la obtención de esas ventajas, hay además la intervención de una influencia espiritual, como ocurre concretamente en un caso tal como el de las colectividades religiosas, esta influencia espiritual, al no actuar entonces en su dominio propio que es de orden supraindividual, debe ser considerada, así como ya lo hemos dicho igualmente, como «descendiendo» al dominio individual y ejerciendo en él su acción por medio de la fuerza colectiva en la que toma su punto de apoyo. Por ello, es por lo que la oración, conscientemente o no, se dirige de la manera más inmediata a la entidad colectiva, y solo por la intermediación de ésta se dirige también a la influencia espiritual que actúa a través de ella; las condiciones puestas a su eficacia por la organización religiosa no podrían explicarse de otro modo.

El caso es completamente diferente en lo que concierne a las organizaciones iniciáticas, por eso mismo de que éstas, y solo éstas, tienen como propósito esencial ir más allá del dominio individual, y porque incluso lo que se refiere en ellas de modo más directo a un desarrollo de la individualidad no constituye en definitiva más que una etapa preliminar para llegar finalmente a rebasar las limitaciones de ésta. No hay que decir que estas organizaciones conllevan también, como todas las demás, un elemento psíquico que puede jugar un papel efectivo en ciertos respectos, por ejemplo para establecer una «defensa» frente al mundo exterior y para proteger a los miembros de una tal organización contra algunos peligros provenientes de éste, ya que es evidente que no es por medios de orden espiritual como pueden obtenerse semejantes resultados, sino solo por medios que están en cierto modo al mismo nivel que aquellos de los que puede disponer ese mundo exterior, pero eso es algo muy secundario y puramente contingente, que no tiene nada que ver con la iniciación en sí misma. Ésta es enteramente independiente de la acción de una fuerza psíquica cualquiera, puesto que consiste propia y esencialmente en la transmisión directa de una influencia espiritual, que debe producir, de una manera inmediata o diferida, efectos que dependen igualmente del orden espiritual mismo, y no ya de un orden inferior como en el caso del que hemos hablado precedentemente, de suerte que ya no es por la intermediación de un elemento psíquico como ella debe actuar aquí. Así pues, no es en tanto que una simple colectividad como es menester considerar una organización iniciática como tal, ya que no es en modo alguno ahí donde se encuentra lo que le permite desempeñar la función que es toda su razón de ser: puesto que la colectividad no es en suma más que una reunión de individuos, no puede, por sí misma, producir nada que sea de un orden supraindividual, pues lo superior no puede en ningún caso proceder de lo inferior; si el vinculamiento a una organización iniciática puede tener efectos de ese orden, es pues únicamente en tanto que la organización

iniciática es depositaria de algo que es en sí mismo supraindividual y transcendente en relación a la colectividad, es decir, de una influencia espiritual cuya conservación y cuya transmisión debe asegurar sin ninguna discontinuidad. Por consiguiente, el vinculamiento iniciático no debe concebirse como el vinculamiento a un «egregor» o a una entidad psíquica colectiva, ya que en eso no hay en todo caso más que un aspecto completamente accidental, aspecto por el cual las organizaciones iniciáticas no difieren en nada de las organizaciones exotéricas; lo que constituye esencialmente la «cadena», es, repitámoslo todavía, la transmisión ininterrumpida de la influencia espiritual a través de las generaciones sucesivas[1]. Del mismo modo, el lazo entre las diferentes formas iniciáticas no es una simple filiación de «egregores», como podría hacerlo creer la frase que ha sido el punto de partida de estas reflexiones; resulta en realidad de la presencia, en todas esas formas, de una misma influencia espiritual, una en cuanto a su esencia y en cuanto a los fines en vista de los cuales actúa, aunque no en cuanto a las modalidades más o menos especiales según las cuales se ejerce su acción; y es así como se establece, de próximo en próximo y a grados diversos, una comunicación, efectiva o virtual según los casos, con el centro espiritual supremo.

A estas consideraciones, agregaremos otra precisión que tiene también su importancia bajo el mismo punto de vista: es que, cuando una organización iniciática se encuentra en un estado de degeneración más o menos acentuada, aunque la influencia espiritual esté siempre presente en ella, su acción está necesariamente disminuida, y entonces, por el contrario, las influencias psíquicas pueden actuar de una manera más visible y a veces casi independiente. El caso extremo a este respecto es aquel donde, habiendo dejado de existir como tal una forma iniciática y

---

[1] ? Al decir aquí «generaciones», no tomamos esta palabra solo en su sentido exterior y en cierto modo «material», sino que con eso entendemos hacer alusión sobre todo al carácter de «segundo nacimiento» que es inherente a la iniciación.

habiéndose retirado enteramente por eso mismo la influencia espiritual, subsisten únicamente las influencias psíquicas en el estado de «residuos» nocivos e incluso particularmente peligrosos, así como lo hemos explicado en otra parte[1]. Entiéndase bien que, mientras exista realmente la iniciación, aunque sea reducida a no poder ser ya sino puramente virtual, las cosas no podrían llegar hasta ahí; pero por eso no es menos verdad que el hecho de que las influencias psíquicas tomen una preponderancia más o menos grande en una forma iniciática constituye un signo desfavorable en cuanto al estado actual de ésta, y eso muestra así mismo cuan lejos están de la verdad los que querrían atribuir la iniciación misma a influencias de ese orden.

1 ? Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, XXVII.

CAPÍTULO VII

NECESIDAD DEL EXOTERISMO TRADICIONAL

Muchos parecen dudar de la necesidad, para quien aspira a la iniciación, de vincularse primeramente a una forma tradicional de orden exotérico y de observar todas sus prescripciones; por lo demás, ese es el indicio de un estado de espíritu que es propio del occidente moderno, y cuyas razones son sin duda múltiples. No emprenderemos rebuscar que parte de responsabilidad pueden tener en ello los representantes mismos del exoterismo religioso, a quienes su exclusivismo lleva muy frecuentemente a negar más o menos expresamente todo lo que rebasa su dominio; este lado de la cuestión no es el que nos interesa aquí; pero lo que es más sorprendente, es que aquellos que se consideran como calificados para la iniciación puedan hacer prueba de una incomprensión que, en el fondo, es comparable a la suya, aunque se aplique de una manera en cierto modo inversa. En efecto, es admisible que un exoterista ignore el esoterismo, aunque ciertamente esta ignorancia no justifica su negación; pero, por el contrario, no lo es que alguien con pretensiones al esoterismo quiera ignorar el exoterismo, aunque sea prácticamente, ya que lo «más» debe comprender forzosamente lo «menos». Por lo demás, esta ignorancia práctica misma, que consiste en considerar como inútil o superflua la participación en una tradición exotérica, no sería posible sin un desconocimiento, incluso teórico, de este aspecto de la tradición, y eso es lo que la hace todavía más grave, ya que uno puede preguntarse si alguien en quien existe un tal desconocimiento, cualesquiera que sean por lo demás sus posibilidades, está realmente preparado para abordar el dominio esotérico e iniciático, y si no debería más bien aplicarse a comprender mejor el valor y el alcance del exoterismo antes de buscar ir más lejos. De hecho, hay en eso manifiestamente la consecuencia de un debilitamiento del espíritu tradicional

entendido en su sentido general, y debería ser evidente que es este espíritu el que es menester restaurar ante todo integralmente en sí mismo si se quiere penetrar después el sentido profundo de la tradición; en el fondo, el desconocimiento de que se trata es del mismo orden que el de la eficacia propia de los ritos, tan extendido actualmente también en el mundo occidental. Queremos admitir que el ambiente profano en el que viven algunos les hace más difícil la comprensión de estas cosas; pero es precisamente contra la influencia de este ambiente contra lo que les es menester reaccionar bajo todos los aspectos, hasta que hayan llegado a darse cuenta de la ilegitimidad del punto de vista profano en sí mismo; volveremos de nuevo sobre esto en un momento.

Hemos dicho que el estado de espíritu que denunciamos aquí es propio de occidente; en efecto, este estado de espíritu no puede existir en oriente, primero a causa de la persistencia del espíritu tradicional del cual está penetrado todavía el medio social todo entero[1], y también por otra razón: allí donde el exoterismo y el esoterismo están ligados directamente en la constitución de una forma tradicional[2], de manera que no son en cierto modo sino como las dos caras exterior e interior de una sola y misma cosa, es inmediatamente comprensible que es menester primeramente adherirse al exterior para poder después penetrar al interior[3], y que no podría haber otra vía que esa. Eso puede parecer menos

[1] ? Hablamos aquí de este medio tomado en su conjunto, y, por consiguiente, no vamos a tener en cuenta a este respecto los elementos «modernizados», es decir, en suma «occidentalizados», que, por ruidosos que puedan ser, no constituyen todavía a pesar de todo más que una débil minoría.

[2] ? Tomamos, para la facilidad de la expresión, estos dos términos de exoterismo y de esoterismo en su acepción más amplia, lo que no puede tener aquí ningún inconveniente, ya que no hay que decir que, incluso en una forma tradicional donde una tal división no está formalmente establecida, hay siempre necesariamente algo que corresponde a uno y al otro de estos dos puntos de vista; por lo demás, en este caso, el lazo que existe entre ellos es todavía más evidente.

[3] ? Puede decirse también, según un simbolismo que se usa bastante frecuentemente, que el «núcleo» no puede ser alcanzado de otro modo que a través de la «corteza».

evidente en el caso en el que, como ocurre justamente en el occidente actual, uno se encuentra en presencia de organizaciones iniciáticas que no tienen ningún lazo con el conjunto de una forma tradicional determinada; pero entonces podemos decir que, por eso mismo, son, en principio al menos, compatibles con todo exoterismo cualquiera que sea, aunque, bajo el punto de vista iniciático, único que nos concierne al presente con la exclusión de la consideración de las circunstancias contingentes, ellas no lo son verdaderamente con la ausencia de exoterismo tradicional.

Diremos primero para expresar las cosas de la manera más simple, que nadie edifica sobre el vacío; ahora bien, la existencia únicamente profana, de donde todo elemento tradicional está excluido, no es realmente a este respecto más que vacío y nada. Si se quiere construir un edificio, primero se deben establecer sus cimientos; éstos son la base indispensable sobre la cual se apoyará todo el edificio, comprendidas sus partes más elevadas, y siempre permanecerán tales, incluso cuando esté acabado. Del mismo modo, la adhesión a un exoterismo es una condición previa para llegar al esoterismo, y, además, sería menester no creer que ese exoterismo pueda ser rechazado desde que la iniciación ha sido obtenida, de igual modo que los cimientos no pueden ser suprimidos cuando el edificio está construido. Agregaremos que, en realidad, el exoterismo, bien lejos de ser rechazado, debe ser «transformado» en una medida correspondiente al grado alcanzado por el iniciado, puesto que éste deviene cada más apto para comprender sus razones profundas, y puesto que, por consiguiente, sus fórmulas doctrinales y sus ritos toman para él una significación de mucha más importancia real que la que pueden tener para el simple exoterista, que en suma está siempre reducido, por definición misma, a no ver más que su apariencia exterior, es decir, lo que menos cuenta en cuanto a la «verdad» de la tradición considerada en su integralidad.

Además, y esto nos lleva a una consideración a la que ya hemos hecho alusión más atrás, aquel que no participa en ningún

exoterismo tradicional hace por eso mismo, en su existencia, la parte más amplia que se pueda concebir al punto de vista puramente profano, al cual conformará forzosamente, en esas condiciones, toda su actividad exterior. A otro nivel y con consecuencias todavía más extensas, se trata del mismo error que cometen la mayoría de aquellos de los occidentales actuales que se creen todavía «religiosos», y que hacen de la religión una cosa enteramente aparte, que no tiene con todo el resto de su vida ningún contacto real; por lo demás, un tal error es todavía menos excusable para quien quiere colocarse bajo el punto de vista iniciático que para quien se atiene al punto de vista exotérico, y, en todos los casos, se ve sin esfuerzo cuan lejos está eso de responder a una concepción integralmente tradicional. En el fondo, todo eso equivale a admitir que, fuera o al lado del dominio tradicional, hay un dominio profano cuya existencia es igualmente válida en su orden; ahora bien, como lo hemos dicho ya frecuentemente, no hay en realidad ningún dominio profano al cual pertenezcan algunas cosas por su naturaleza misma; hay solamente un punto de vista profano, que no es más que el producto de una degeneración espiritual de la humanidad, y que, por consecuencia, es enteramente ilegítimo. En principio, uno no debería pues hacer ninguna concesión a ese punto de vista; de hecho, eso es ciertamente muy difícil en el medio occidental actual, quizás incluso imposible en algunos casos y hasta un cierto punto, ya que salvo muy raras excepciones, cada quien se encuentra obligado en eso, y únicamente por la necesidad de las relaciones sociales, a someterse más o menos, y en apariencia al menos, a las condiciones de la «vida ordinaria» que precisamente no es nada más que la aplicación práctica de ese punto de vista profano; pero, incluso si tales concesiones son indispensables para vivir en ese medio, sería menester que sean reducidas al estricto mínimo por todos aquellos para quienes la tradición tiene todavía un sentido, mientras que, al contrario, son llevadas al extremo por aquellos que pretenden prescindir de todo exoterismo, incluso si

tal no es su intención y si no hacen en eso sino sufrir más o menos inconscientemente la influencia del medio. Semejantes disposiciones son ciertamente tan poco favorables como es posible para la iniciación, que depende de un dominio donde normalmente las influencias exteriores no deberían penetrar de ninguna manera; si, no obstante, a consecuencia de las anomalías inherentes a las condiciones de nuestra época, aquellos que tienen esta actitud pueden a pesar de eso recibir una iniciación virtual, dudamos mucho que, mientras no persistan en ella voluntariamente, les sea posible ir más adelante y pasar a la iniciación efectiva.

CAPÍTULO VIII

SALVACIÓN Y LIBERACIÓN

Hemos constatado recientemente, no sin alguna extrañeza, que algunos de nuestros lectores tienen todavía alguna dificultad en comprender bien la diferencia esencial que existe entre la salvación y la Liberación; sin embargo, ya nos hemos explicado muchas veces sobre esta cuestión, que, por lo demás, no debería presentar en suma ninguna obscuridad para quienquiera que posee la noción de los estados múltiples del ser y, ante todo, la noción de la distinción fundamental del «mí mismo» y del «Sí mismo»[1]. Por consiguiente, es pues menester volver de nuevo a ello para disipar definitivamente toda equivocación posible y para no dejar lugar a ninguna objeción.

En las condiciones presentes de la humanidad terrestre, es evidente que la gran mayoría de los hombres no son capaces de ninguna manera de rebasar los límites de la condición individual, ya sea durante el curso de su vida, ya sea al salir de este mundo por la muerte corporal, que en sí misma no podría cambiar nada

1 ? Otra constatación que, a decir verdad, es mucho menos sorprendente para nos, es la incomprensión obstinada de los orientalistas a este respecto como a tantos otros; hemos visto en estos últimos tiempos un ejemplo de ello bastante curioso: en una reseña de *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, uno de ellos, señalando con un mal humor no disimulado las críticas que hemos formulado a la atención de sus cofrades, menciona como una cosa particularmente chocante lo que hemos dicho de la «confusión que se comete constantemente entre la salvación y la Liberación», y parece indignado de que hayamos reprochado a tal indianista haber «traducido *Moksha* por salvación de un cabo al otro de sus obras, sin parecer sospechar siquiera la simple posibilidad de una inexactitud en esta asimilación»; ¡Evidentemente, es completamente inconcebible para él que *Moksha* pueda ser otra cosa que la salvación! Aparte de eso, lo que es verdaderamente cómico, es que el autor de esta reseña «deplora» que no hayamos adoptado la transcripción orientalista, cuando es que hemos indicado allí expresamente las razones de ello, y también que no hayamos dado una bibliografía de obras orientalistas, como si éstos debieran ser «autoridades» para nos, y como si, bajo el punto de vista en el cual nos colocamos, no tuviéramos el derecho de ignorarlos pura y simplemente; tales precisiones dan la justa medida de la comprensión de algunas gentes.

en el nivel espiritual en el que se encuentran en el momento en que sobreviene[1]. Desde que la cosa es así, el exoterismo, entendido en su acepción más amplia, es decir, la parte de toda tradición que se dirige indistintamente a todos, no puede proponerles más que una finalidad de orden puramente individual, puesto que toda otra sería enteramente inaccesible para la mayor parte de los adherentes de esa tradición, y es precisamente esta finalidad la que constituye la salvación. No hay que decir que hay mucho trecho desde ahí a la realización efectiva de un estado supraindividual, aunque todavía condicionado, sin hablar siquiera de la Liberación, que, siendo la obtención del estado supremo e incondicionado, ya no tiene verdaderamente ninguna medida común con un estado condicionado cualquiera que sea[2]. Agregaremos seguidamente que, si «el Paraíso es una prisión» para algunos, como lo hemos dicho precedentemente, es justamente porque el ser que se encuentra en el estado que representa, es decir, el que ha llegado a la salvación, está todavía encerrado, e incluso por una duración indefinida, en las limitaciones que definen la individualidad humana; esta condición no podría ser en efecto más que un estado de «privación» para aquellos que aspiran a liberarse de esas limitaciones y a quienes su grado de desarrollo espiritual les hace efectivamente capaces de ello desde su vida terrestre, aunque, naturalmente, los demás, desde que no tienen actualmente en sí mismos la posibilidad de ir más lejos, no puedan sentir en modo alguno esta «privación».

---

1 ? Muchas gentes parecen imaginarse que el solo hecho de la muerte puede bastar para dar a un hombre cualidades intelectuales o espirituales que en modo alguno poseía en vida; eso es una extraña ilusión, y ni siquiera vemos qué razones podrían invocarse para darle la menor apariencia de justificación.

2 ? Precisaremos incidentemente que, si hemos tomado el hábito de escribir «salvación» con minúscula y «Liberación» con mayúscula, es, del mismo modo que cuando escribimos «mí mismo» y «Sí mismo», para marcar claramente que uno es de orden individual y el otro de orden transcendente; esta precisión tiene por cometido evitar que nadie nos quiera atribuir intenciones que en modo alguno son las nuestras, como la de depreciar de alguna manera la salvación, mientras que se trata únicamente de situarla tan exactamente como es posible en el lugar que le pertenece de hecho en la realidad total.

Uno podría plantearse entonces esta pregunta: si esta imperfección no existe menos en realidad, incluso si los seres que están en este estado no son conscientes de lo que tiene de imperfecto en relación a los estados superiores, ¿qué ventaja hay pues en mantenerles en él así indefinidamente, puesto que ese es el resultado en el que deben desembocar normalmente las observancias tradicionales del orden exotérico? La verdad es que hay una ventaja muy grande, ya que, permaneciendo fijados así en los prolongamientos del estado humano mientras este estado mismo subsista en la manifestación, lo que equivale a la perpetuidad o a la indefinidad temporal, estos seres no podrán pasar a ningún otro estado individual, lo que sin eso sería necesariamente la única posibilidad abierta ante ellos; pero, ¿por qué esta continuación del estado humano es, en este caso, una condición más favorable de lo que sería el paso a otro estado? Aquí es menester hacer intervenir la consideración de la posición central ocupada por el hombre en el grado de existencia al que pertenece, mientras que todos los demás seres no se encuentran en él más que en una situación más o menos periférica, donde su superioridad o su inferioridad específica, de los unos en relación a los otros, resulta directamente de su mayor o menor alejamiento del centro, en razón del cual participan en una medida diferente, pero siempre de una manera solo parcial, en las posibilidades que no pueden expresarse completamente mas que en el hombre y por el hombre. Ahora bien, cuando un ser debe pasar a otro estado individual, nada garantiza que tendrá en él una posición central, relativamente a las posibilidades de ese estado, como la que ocupaba en éste en tanto que hombre, e, incluso, hay al contrario una probabilidad incomparablemente mayor para que encuentre allí alguna de las innumerables condiciones periféricas comparables a lo que son en nuestro mundo las de los animales o incluso las de los vegetales; se puede comprender inmediatamente cuan gravemente desaventajado estaría, sobre todo bajo el punto de vista de las posibilidades de desarrollo espiritual, y eso incluso

si ese nuevo estado, considerado en su conjunto, constituyera, como es normal suponerlo, un grado de existencia superior al nuestro. Por ello es por lo que algunos textos orientales dicen que «el nacimiento humano es difícil de obtener», lo que, bien entendido, se aplica igualmente a lo que se corresponde con él en todo otro estado individual; y esa es también la verdadera razón por la que las doctrinas exotéricas presentan como una eventualidad temible e incluso siniestra la «segunda muerte», es decir, la disolución de los elementos psíquicos por la cual el ser, dejando de pertenecer al estado humano, debe tomar nacimiento, necesaria e inmediatamente, en otro estado. La cosa sería muy diferente, y sería incluso en realidad todo lo contrario, si esta «segunda muerte» diera acceso a un estado supraindividual; pero esto no es ya de la jurisdicción del exoterismo, que no puede y no debe ocuparse más que de lo que se refiere al caso más general, mientras que los casos de excepción son precisamente lo que constituye la razón de ser del esoterismo. El hombre ordinario, que no puede alcanzar actualmente un estado supraindividual, podrá al menos, si obtiene la salvación, llegar a él al final del ciclo humano; escapará pues al peligro de que acabamos de hablar, y así no perderá el beneficio de su nacimiento humano, sino que le guardará al contrario a título definitivo, pues quien dice salvación dice por eso mismo conservación, y eso es lo que importa esencialmente en parecido caso, ya que es en eso, pero en eso solamente, en lo que la salvación puede ser considerada como acercando al ser a su destino último, o como constituyendo en un cierto sentido, y por impropia que sea una tal manera de hablar, un encaminamiento hacia la Liberación.

Por lo demás, es menester tener buen cuidado de no dejarse inducir a error por algunas similitudes de expresión aparentes, ya que los mismos términos pueden recibir varias acepciones y ser aplicados a niveles muy diferentes, según se trate del dominio exotérico o del dominio esotérico. Es así como, cuando los místicos hablan de «unión con Dios», lo que entienden con eso no es

ciertamente asimilable de ninguna manera al *Yoga*; y esta precisión es particularmente importante, porque algunos estarían quizás tentados de decir: ¿cómo podría haber para un ser una finalidad más alta que la unión a Dios? Todo depende del sentido en el que se tome la palabra «unión»; en realidad, los místicos, como todos los demás exoteristas, jamás se han preocupado de nada que no sea la salvación, aunque lo que los mismos tienen en vista sea, si se quiere, una modalidad superior de la salvación, ya que sería inconcebible que no hubiera también una jerarquía entre los seres «salvados». En todo caso, puesto que la unión mística deja subsistir la individualidad como tal, no puede ser más que una unión completamente exterior y relativa, y es bien evidente que los místicos jamás han concebido ni siquiera la posibilidad de la Identidad Suprema; los místicos se detienen en la «visión», y toda la extensión de los mundos angélicos les separa todavía de la Liberación.

CAPÍTULO IX

PUNTO DE VISTA RITUAL Y PUNTO DE VISTA MORAL

Como lo hemos hecho destacar en diversas ocasiones fenómenos semejantes pueden proceder de causas enteramente diferentes; por eso es por lo que los fenómenos en sí mismos, que no son más que simples apariencias exteriores, jamás pueden ser considerados como constituyendo realmente la prueba de la verdad de una doctrina o de una teoría cualquiera, contrariamente a las ilusiones que se hace a este respecto el «experimentalismo» moderno. Es la misma cosa en lo que concierne a las acciones humanas, que por lo demás son también fenómenos de un cierto género: las mismas acciones, o, para hablar más exactamente, acciones indiscernibles exteriormente las unas de las otras, pueden responder a unas intenciones muy diversas en quienes las cumplen; e incluso, más generalmente, dos individuos pueden actuar de una manera similar en casi todas las circunstancias de su vida, y colocarse sin embargo, para regular su conducta, en puntos de vista que en realidad no tienen casi nada de común. Naturalmente, un observador superficial, que se atenga a lo que ve y que no vaya más lejos de las apariencias, no podrá evitar dejarse engañar por ellas, e interpretará uniformemente las acciones de todos los hombres refiriéndolas a su propio punto de vista; es fácil comprender que puede haber en eso una causa de múltiples errores, por ejemplo cuando se trata de hombres pertenecientes a civilizaciones diferentes, o aún de hechos históricos que se remontan a épocas remotas. Un ejemplo muy llamativo, y en cierto modo extremo, es el que nos dan aquellos de nuestros contemporáneos que pretenden explicar toda la historia de la humanidad haciendo llamada exclusivamente a consideraciones de orden «económico», porque, de hecho, éstas

juegan en ellos un papel preponderante, y sin pensar siquiera en preguntarse si la cosa ha sido verdaderamente del mismo modo en todos los tiempos y en todos los países. Ese es un efecto de la tendencia que hemos señalado también en otra parte, entre los psicólogos, a creer que los hombres son siempre y por todas partes los mismos; esta tendencia es quizás natural en un cierto sentido, pero por eso no es menos injustificada, y pensamos que no se podría desconfiar demasiado de ella.

Hay otro error del mismo género que corre el riesgo de escapar más fácilmente que el que acabamos de citar a muchas gentes e incluso a la gran mayoría de ellos, porque están muy habituados a considerar las cosas de esta manera, y también porque no aparece, como la ilusión «económica», como ligado más o menos directamente a algunas teorías particulares: este error es el que consiste en atribuir el punto de vista específicamente moral a todos los hombres indistintamente, es decir, porque es de ese punto de vista de donde los occidentales modernos sacan su propia regla de acción, en traducir en términos de «moral», con las intenciones especiales que esto lleva implícito, toda regla de acción cualquiera que sea, aunque pertenezca a las civilizaciones más diferentes de la suya bajo todos los respectos. Los que piensan así parecen incapaces de comprender que hay muchos otros puntos de vista que también pueden proporcionar tales reglas, y que incluso, según lo que decíamos hace un momento, las similitudes exteriores que pueden existir en la conducta de los hombres no prueban en modo alguno que ésta se rija siempre por el mismo punto de vista: así, el precepto de hacer o de no hacer tal cosa, al cual algunos obedecen por razones de orden moral, puede ser observado igualmente, por otros, por razones completamente diferentes. Por lo demás, sería menester no concluir de eso que, en sí mismos e independientemente de sus consecuencias prácticas, los puntos de vista de que se trata sean todos equivalentes; muy lejos de eso, ya que lo que se podría llamar la «calidad» de las intenciones correspondientes varía hasta tal

punto que no hay por así decir ninguna medida común entre ellas; y la cosa es más particularmente así cuando, al punto de vista moral, se compara el punto de vista ritual que es el de las civilizaciones que presentan un carácter integralmente tradicional.

Así como lo hemos explicado en otra parte, la acción ritual es, según el sentido original de la palabra, la que se cumple «conformemente al orden», y que, por consiguiente, implica, a algún grado al menos, la consciencia efectiva de esta conformidad; y, allí donde la tradición no ha sufrido ninguna mengua, toda acción, cualquiera que sea, tiene un carácter propiamente ritual. Importa destacar que esto supone esencialmente el conocimiento de la solidaridad y de la correspondencia que existen entre el orden cósmico mismo y el orden humano; este conocimiento, con las aplicaciones múltiples que se derivan de él, existe en efecto en todas las tradiciones, mientras que ha devenido completamente extraño a la mentalidad moderna, que no quiere ver, todo lo más, sino «especulaciones» fantásticas en todo lo que no entra en la concepción grosera y estrechamente limitada que se hace de lo que ella llama la «realidad». Para quienquiera que no está cegado por algunos prejuicios, es fácil ver cuanta distancia separa la consciencia de la conformidad al orden universal, y de la participación del individuo en ese orden en virtud de esta conformidad misma, de la simple «consciencia moral», que no requiere ninguna comprensión intelectual y que ya no está guiada más que por aspiraciones y tendencias puramente sentimentales, y qué profunda degeneración implica, en la mentalidad humana en general, el paso de la una a la otra. No hay que decir, por lo demás, que ese paso no se opera de un solo golpe, y que puede haber ahí muchos grados intermediarios, donde los dos puntos de vista correspondientes se mezclan en proporciones diversas; de hecho, en toda forma tradicional, el punto de vista ritual subsiste siempre necesariamente, pero las hay, como es el caso de las formas propiamente religiosas, que, al lado de él, hacen un sitio más o menos grande al punto de vista moral, y veremos enseguida

la razón de ello. Sea como fuere, desde que uno se encuentra en presencia de este punto de vista moral en una civilización, sean cuales sean las apariencias bajo otros aspectos, se puede decir que esta civilización no es ya integralmente tradicional: en otros términos, la aparición de este punto de vista puede considerarse como ligada de alguna manera a la aparición del punto de vista profano mismo.

Este no es el lugar de examinar las etapas de esta decadencia, que desemboca finalmente, en el mundo moderno, en la desaparición completa del espíritu tradicional, y por tanto en la invasión del punto de vista profano en todos los dominios sin excepción; haremos destacar solamente que es esta última etapa la que representan, en el orden de cosas que nos ocupa al presente, las morales dichas «independientes», que, ya sea que se proclamen «filosóficas» o «científicas», no son en realidad más que el producto de una degeneración de la moral religiosa, es decir, más o menos, frente a ésta, lo que son las ciencias profanas en relación a las ciencias tradicionales. Hay también naturalmente grados correspondientes en la incomprensión de las realidades tradicionales y en los errores de interpretación a los cuales dan lugar; a este respecto, el grado más bajo es el de las concepciones modernas que, no contentándose ya siquiera con no ver en las prescripciones rituales más que simples reglas morales, lo que era ya desconocer enteramente su razón profunda, llegan hasta atribuirlas a vulgares preocupaciones de higiene o de limpieza; ¡en efecto, es bien evidente que, después de eso, la incomprensión apenas podría llevarse más lejos!

Hay otra cuestión que, para nos, es más importante considerar actualmente: ¿cómo es posible que formas tradicionales auténticas, en lugar de quedarse en el punto de vista ritual puro, hayan podido acordar un lugar al punto de vista moral, como lo decíamos, e incluso incorporársele en cierto modo como uno de sus elementos constitutivos? Desde que, a consecuencia de la marcha descendente del ciclo histórico, la mentalidad humana, en

su conjunto, ha ido cayendo a un nivel inferior, era inevitable que la cosa fuera así; en efecto, para dirigir eficazmente las acciones de los hombres, es menester recurrir forzosamente a medios que sean apropiados a su naturaleza, y, cuando esta naturaleza es mediocre, los medios deben serlo también en una medida correspondiente, pues es solo de esta manera como será salvado lo que todavía pueda serlo en tales condiciones. Cuando la mayor parte de los hombres no son ya capaces de comprender las razones de la acción ritual como tal, es menester, para que continúen actuando de una manera que permanezca todavía normal y «regular», hacer llamada a motivos secundarios, morales y otros, pero en todo caso de un orden mucho más relativo y contingente, y, por eso mismo, podríamos decir más bajo, que los que eran inherentes al punto de vista ritual. En realidad, no hay en eso ninguna desviación, sino solo una adaptación necesaria; las formas tradicionales particulares deben ser adaptadas a las circunstancias de tiempo y de lugar que determinan la mentalidad de aquellos a quienes se dirigen, puesto que es eso lo que constituye la razón misma de su diversidad, y eso sobre todo en su parte más exterior, aquella que debe ser común a todos sin excepción, y a la cual se refiere naturalmente todo lo que es regla de acción. En cuanto a aquellos que son todavía capaces de una comprensión de un orden diferente, evidentemente no les concierne más que a ellos efectuar su transposición colocándose en un punto de vista superior y más profundo, lo que permanece siempre posible mientras no se haya roto todo lazo con los principios, es decir, mientras subsista el punto de vista tradicional mismo; y así éstos podrán no considerar la moral más que como un simple modo exterior de expresión que no afecta a la esencia misma de las cosas que están revestidas de ella. Es así como, por ejemplo, entre aquel que cumple algunas acciones por razones morales y el que las cumple en vistas de un desarrollo espiritual efectivo al cual pueden servir de preparación, la diferencia es ciertamente tan grande como es posible; su manera de actuar es

sin embargo la misma, pero sus intenciones son completamente diferentes y no corresponden en modo alguno a un mismo grado de comprensión. Pero es solo cuando la moral ha perdido todo carácter tradicional cuando se puede hablar verdaderamente de desviación; vaciada de toda significación real, y no teniendo ya en ella nada que pueda legitimar su existencia, esa moral profana no es, hablando propiamente, más que un «residuo» sin valor y una pura y simple superstición.

CAPÍTULO X

SOBRE LA «GLORIFICACIÓN DEL TRABAJO»

Está de moda, en nuestra época, exaltar el trabajo, cualquiera que sea y de cualquier manera que se haga, como si tuviera un valor eminente por sí mismo e independientemente de toda consideración de un orden diferente; es el tema de innumerables declamaciones tan vacías como pomposas, y eso no solo en el mundo profano, sino incluso, lo que es más grave, en las organizaciones iniciáticas que subsisten en occidente[1]. Es fácil comprender que esta manera de considerar las cosas se relaciona directamente con la necesidad exagerada de acción que es característica de los occidentales modernos; en efecto, el trabajo, al menos cuando se considera así, no es evidentemente otra cosa que una forma de la acción, y una forma a la que, por otra parte, el prejuicio «moralista» arrastra a atribuir todavía mayor importancia que a toda otra, porque es la que se presta mejor a ser presentada como constituyendo un «deber» para el hombre y como contribuyendo a asegurar su «dignidad»[2]. A ello se agrega, lo más frecuentemente, una intención claramente antitradicional, a saber, la de despreciar la contemplación, que se quiere asimilar a la «ociosidad», mientras que, antes al contrario, la contemplación es en realidad la actividad más alta concebible, y cuando, además, la acción separada de la contemplación no puede ser más que ciega y desordenada[3]. Todo eso no se explica sino

[1] Se sabe que la «glorificación del trabajo» es concretamente, en la Masonería, el tema de la última parte de la iniciación al grado de Compañero; y desafortunadamente, en nuestros días, esta «glorificación» se comprende ahí generalmente de esta manera completamente profana, en lugar de ser entendida, como lo debiera, en el sentido legítimo y realmente tradicional que nos proponemos indicar a continuación.

[2] A propósito de esto diremos seguidamente que, entre esta concepción moderna del trabajo y su concepción tradicional, hay toda la diferencia que existe de una manera general, así como lo hemos explicado últimamente, entre el punto de vista moral y el punto de vista ritual.

[3] Recordaremos aquí una de las aplicaciones del apólogo del ciego y del paralítico, en el que representan respectivamente la vida activa y la vida

harto fácilmente en el caso de hombres que declaran, y sin duda sinceramente, que «su felicidad consiste en la acción misma»[1], y diríamos de buena gana en la agitación, puesto que, cuando la acción se toma así por un fin en sí misma, y cualesquiera que sean los pretextos «moralistas» que se invoquen para justificarla, no es verdaderamente nada más que eso.

Contrariamente a lo que piensan los modernos, no importa cuál trabajo, hecho indistintamente por no importa quién, y únicamente por el placer de actuar o por necesidad de «ganarse la vida», no merece ser exaltado de ninguna manera, y ni siquiera puede ser considerado más que como una cosa anormal, opuesta al orden que debería regir las instituciones humanas, hasta tal punto que, en las condiciones de nuestra época, ocurre muy frecuentemente que el trabajo llega a tomar un carácter que, sin ninguna exageración, se podría calificar de «infrahumano». Lo que nuestros contemporáneos parecen ignorar completamente, es que un trabajo no es realmente válido más que si es conforme a la naturaleza misma del ser que lo hace, si se resulta de ella de una manera en cierto modo espontánea y necesaria, de suerte que no es para esa naturaleza otra cosa que el medio de realizarse tan perfectamente como es posible. En suma, esa es la noción misma del *swadharma*, que es el verdadero fundamento de la institución de las castas, sobre la cual hemos insistido suficientemente en muchas otras ocasiones como para poder contentarnos con recordarla aquí sin extendernos más en ella. A propósito de esto, se puede pensar también aquí en lo que dice Aristóteles del cumplimiento por cada ser de su «acto propio», por el cual es menester entender a la vez el ejercicio de una actividad conforme a su naturaleza y, como consecuencia inmediata de esta actividad, el paso de la «potencia» al «acto» de las posibilidades que están comprendidas en esa naturaleza. En otros términos, para que un

contemplativa (Ver *Autoridad Espiritual y Poder temporal*, capítulo V).

[1] Hemos encontrado esta frase en un comentario del ritual masónico que sin embargo, bajo muchos aspectos, no es de los peores ciertamente, y queremos decir con eso uno de los más afectados por las infiltraciones del espíritu profano.

trabajo, de cualquier género que sea, sea lo que debe ser, es menester ante todo que corresponda en el hombre a una «vocación», en el sentido más propio de esta palabra[1]; Y, cuando ello es así, el provecho material que puede sacarse legítimamente de él no aparece sino como un fin completamente secundario y contingente, por no decir incluso desdeñable frente a otro fin superior, que es el desarrollo y como el acabamiento «en acto» de la naturaleza misma del ser humano.

No hay que señalar que lo que acabamos de decir constituye una de las bases esenciales de toda iniciación de oficio, puesto que la «vocación» correspondiente es una de las cualificaciones requeridas para una tal iniciación, e incluso, podría decirse, que es la primera y la más indispensable de todas[2]. Sin embargo, hay todavía otra cosa sobre la que conviene insistir, sobre todo desde el punto de vista iniciático, pues es eso lo que da al trabajo, considerado según su noción tradicional, su significación más profunda y su alcance más alto, que rebasa la consideración de la naturaleza humana solo para vincularla al orden cósmico mismo, y por ahí, de la manera más directa, a los principios universales. Para comprenderlo, se puede partir de la definición del arte como «la imitación de la naturaleza en su modo de operación»[3], es decir, de la naturaleza como causa (*Natura naturans*), y no como efecto (*Natura naturata*); en efecto, desde el punto de vista tradicional no hay ninguna distinción que hacer entre arte y oficio, como tampoco entre artista y artesano, y ese es también un punto sobre el cual ya hemos tenido la ocasión de explicarnos; todo lo que es producido «conformemente al orden» merece ser considerado por eso mismo, y al mismo título, como una obra de arte[4]. Todas las

[1] Sobre este punto, y también sobre las otras consideraciones que seguirán, remitimos, para desarrollos más amplios a los numerosos estudios que A. K. Coomaraswamy ha consagrado más especialmente a estas cuestiones.

[2] Algunos oficios modernos, y sobre todo los oficios puramente mecánicos, para los cuales no podría invocarse realmente la cuestión de la «vocación», y que por consecuencia tienen en sí mismos un carácter anormal, no pueden dar válidamente lugar a ninguna iniciación.

[3] Y no en sus producciones, como se imaginan los partidarios de un arte llamado «realista», y que sería más exacto llamar «naturalista».

[4] Apenas hay necesidad de recordar que esta noción tradicional del arte no

tradiciones insisten sobre la analogía que existe entre los artesanos humanos y el Artesano divino, puesto que tanto los unos como el otro operan «por un verbo concebido en el intelecto», lo que, lo anotamos de pasada, marca tan claramente como es posible el papel de la contemplación como condición previa y necesaria de la producción de toda obra de arte; y esa es también una diferencia esencial con la concepción profana del trabajo, que lo reduce a no ser sino acción pura y simple, como lo decíamos más atrás, y que pretende oponerlo incluso a la contemplación. Según la expresión de los Libros hindúes, «debemos construir como los *Dêvas* lo hicieron en el comienzo»; esto, que se entiende naturalmente del ejercicio de todos los oficios dignos de este nombre, implica que el trabajo tiene un carácter propiamente ritual, como deben tenerlo por lo demás todas las cosas en una civilización integralmente tradicional; y no es solo este carácter ritual el que asegura esta «conformidad al orden» de la cual hablábamos hace un momento, sino que se puede decir incluso que este carácter ritual no constituye verdaderamente más que uno con esta conformidad misma[1].

Desde que el artesano humano imita así en su dominio particular la operación del Artesano divino, participa en la obra misma de éste en una medida correspondiente, y de una manera tanto más efectiva cuanto más consciente es de esta operación; y cuanto más realiza por su trabajo las virtualidades de su propia naturaleza, tanto más crece al mismo tiempo su semejanza con el Artesano divino, y tanto más se integran perfectamente sus obras en la armonía del Cosmos. Se ve cuan lejos está eso de las banalidades que nuestros contemporáneos tienen el hábito de enunciar creyendo hacer con eso el elogio del trabajo; éste, cuando es lo que debe ser tradicionalmente, pero solamente en ese caso, está en realidad muy por encima de todo lo que son capaces de concebir. Así, podemos concluir estas pocas

---

tiene absolutamente nada de común con las teorías «estéticas» de los modernos.

[1] Sobre todo esto, ver A. K. Coomaraswamy, *Is Art a Superstition or a Way of Life?*, en su obra titulada *Why exhibit Works of Art?*

indicaciones, que sería fácil desarrollar casi indefinidamente, diciendo esto: la «glorificación del trabajo» responde ciertamente a una verdad, e incluso a una verdad de orden profundo; pero la manera en que los modernos la entienden de ordinario no es más que una deformación caricatural de la noción tradicional, deformación que llega a invertirla en cierto modo. En efecto, no se «glorifica» el trabajo con discursos vanos, lo que ni siquiera tiene ningún sentido plausible; sino que el trabajo mismo es «glorificado», es decir, «transformado», cuando, en lugar de no ser más que una simple actividad profana, constituye una colaboración consciente y efectiva en la realización del plan del «Gran Arquitecto del Universo».

CAPÍTULO XI

LO SAGRADO Y LO PROFANO

Ya hemos explicado frecuentemente que en una civilización integralmente tradicional, toda actividad humana, cualquiera que sea, posee un carácter que se puede decir sagrado, porque, por definición misma, la tradición no deja nada fuera de ella; sus aplicaciones se extienden entonces a todas las cosas sin excepción, de suerte que no hay ninguna que pueda ser considerada como indiferente o insignificante a este respecto, y de suerte que, haga lo que haga el hombre, su participación en la tradición está asegurada de una manera constante por sus actos mismos. Desde que algunas cosas escapan al punto de vista tradicional o, lo que viene a ser lo mismo, son consideradas como profanas, ese es el signo manifiesto de que se ha producido ya una degeneración que implica un debilitamiento y como una disminución de la fuerza de la tradición; y una tal degeneración está ligada naturalmente, en la historia de la humanidad, a la marcha descendente del desenvolvimiento cíclico. Evidentemente puede haber ahí muchos grados diferentes, pero, de una manera general, se puede decir que actualmente, incluso en las civilizaciones que todavía han guardado el carácter más claramente tradicional, se hace en ellas una cierta parte más o menos grande a lo profano, como una suerte de concesión forzada a la mentalidad determinada por las condiciones mismas de la época. Eso no quiere decir sin embargo que una tradición pueda reconocer jamás el punto de vista profano como tal, ya que eso equivaldría en suma a negarse a sí misma al menos parcialmente, y según la medida de la extensión que ella le acordara; a través de todas sus adaptaciones sucesivas, una tradición no puede sino mantener siempre de derecho, cuando no de hecho, que su propio punto de vista vale realmente para todas las cosas y que su dominio de aplicación las comprende a todas igualmente.

Por lo demás, solo la civilización occidental moderna, debido a

que su espíritu es esencialmente antitradicional, pretende afirmar la legitimidad de lo profano como tal y considera incluso como un «progreso» incluir ahí una parte cada vez más grande de la actividad humana, de suerte que en el límite, para el espíritu integralmente moderno, ya no hay más que lo profano, y de suerte que todos sus esfuerzos tienden en definitiva a la negación o a la exclusión de lo sagrado. Las relaciones están aquí invertidas: una civilización tradicional, incluso disminuida, no puede sino tolerar la existencia del punto de vista profano como un mal inevitable, aunque esforzándose en limitar sus consecuencias lo más posible; en la civilización moderna, al contrario, lo que ya no se tolera es lo sagrado, porque no es posible hacerlo desaparecer enteramente de un solo golpe, y a lo cual, a la espera de la realización completa de ese «ideal», se hace una parte cada vez más reducida, poniendo el mayor cuidado en aislarlo de todo lo demás por una barrera infranqueable.

El paso de una a otra de estas dos actitudes opuestas implica la persuasión de que existe, no solo un punto de vista profano, sino un dominio profano, es decir, que hay cosas que son profanas en sí mismas y por su propia naturaleza, en lugar de no ser tales, como la cosa es realmente, más que por el efecto de una cierta mentalidad. Esta afirmación de un dominio profano, que transforma indebidamente un simple estado de hecho en un estado de derecho, es pues, si puede decirse, uno de los postulados fundamentales del espíritu antitradicional, puesto que no es sino inculcando primero esta falsa concepción en la generalidad de los hombres como puede esperar llegar gradualmente a sus fines, es decir, a la desaparición de lo sagrado, o, en otros términos, a la eliminación de la tradición hasta sus últimos vestigios. No hay más que mirar alrededor de sí mismo para darse cuenta hasta qué punto el espíritu moderno ha triunfado en esta tarea que se ha asignado, ya que incluso los hombres que se estiman «religiosos», es decir, aquellos en quienes subsiste todavía más o menos conscientemente algo del espíritu tradicional, por eso no consideran menos la religión como una cosa que ocupa entre las

demás un lugar completamente aparte, y por lo demás, a decir verdad, muy restringido, de tal suerte que no ejerce ninguna influencia efectiva sobre todo el resto de su existencia, donde piensan y actúan exactamente de la misma manera que los más completamente irreligiosos de sus contemporáneos. Lo más grave es que estos hombres no se comportan simplemente así porque se encuentran obligados a ello por la presión del medio en el que viven, porque hay en eso una situación de hecho que no pueden más que deplorar y a la que son incapaces de sustraerse, lo que sería todavía admisible, pues, ciertamente, no se puede exigir de nadie que tenga el coraje necesario para reaccionar abiertamente contra las tendencias dominantes de su época, lo que no carece de peligro bajo más de una relación. ¡Muy lejos de eso, estos hombres están afectados por el espíritu moderno hasta tal punto que, como todos los demás, consideran la distinción e incluso la separación de lo sagrado y de lo profano como perfectamente legítima, y que, en el estado de cosas que es el de todas las civilizaciones tradicionales y normales, no ven más que una confusión entre dos dominios diferentes, confusión que, según ellos, ha sido «rebasada» y ventajosamente disipada por el «progreso»!

Hay más todavía: una tal actitud, ya difícilmente concebible por parte de hombres, cualesquiera que sean, que se dicen y que se creen sinceramente religiosos, ya no es ni siquiera solo el hecho de los «laicos», en quienes, en rigor, podría achacarse quizás a una ignorancia que la hace también excusable hasta un cierto punto. Ahora, parece que esta misma actitud es también la de eclesiásticos cada vez más numerosos, que parecen no comprender todo lo que tiene de contrario a la tradición, y decimos a la tradición de una manera completamente general, y por consiguiente tanto a esa forma tradicional de la que son representantes como a toda otra forma tradicional; ¡y se nos ha señalado que algunos de entre ellos llegan hasta hacer a las civilizaciones orientales un reproche de que la vida social esté allí penetrada todavía de lo espiritual, viendo en eso incluso una de las principales causas de su pretendida inferioridad en relación a la

civilización occidental! Por lo demás, hay lugar a destacar una extraña contradicción: los eclesiásticos más alcanzados por las tendencias modernas se muestran generalmente mucho más preocupados de la acción social que de la doctrina; pero, puesto que aceptan y aprueban incluso la «laiquización» de la sociedad, ¿por qué intervienen ellos mismos en ese dominio? Eso no puede ser, como sería legítimo y deseable, para intentar reintroducir en él un poco de espíritu tradicional, puesto que piensan que éste debe permanecer completamente ajeno a las actividades de ese orden; esta intervención es pues completamente incomprensible, a menos de admitir que hay en su mentalidad algo profundamente ilógico, lo que, por lo demás, es incontestablemente el caso de muchos de nuestros contemporáneos. Sea como fuere, en eso hay un síntoma de los más inquietantes: cuando representantes auténticos de una tradición han llegado al punto en que su manera de pensar no difiere sensiblemente de la de sus adversarios, uno puede preguntarse qué grado de vitalidad tiene todavía esa tradición en su estado actual; y, puesto que la tradición de que se trata es la del mundo occidental, en estas condiciones, ¿qué posibilidades de enderezamiento pueden quedar todavía para ésta, al menos en tanto que uno se atenga al dominio exotérico y que no se considere ningún otro orden de posibilidades?

CAPÍTULO XII

A PROPÓSITO DE «CONVERSIONES»

La palabra «conversión» puede tomarse en dos sentidos totalmente diferentes: su sentido original es el que le hace corresponder al término griego *metanoia*, que expresa propiamente un cambio de *nous*, o, como lo ha dicho A. K. Coomaraswamy, una «metamorfosis intelectual». Esta transformación interior, como lo indica por otra parte la etimología misma de la palabra latina (de *cum-vertere*), implica a la vez una «reunión» o una concentración de las potencias del ser, y una suerte de «volvimiento» por el que este ser pasa «del pensamiento humano a la comprensión divina». La *metanoia* o la «conversión» es pues el paso consciente de la mente entendida en su sentido ordinario e individual, y considerada como vuelta hacia las cosas sensibles, a lo que es su transposición en un sentido superior, donde se identifica al *hêgemôn* de Platón o al *antaryâmî* de la tradición hindú. Es evidente que eso es una fase necesaria en todo proceso de desarrollo espiritual; es pues, insistimos en ello, un hecho de orden puramente interior, que no tiene absolutamente nada en común con un cambio exterior y contingente cualquiera, que depende simplemente del dominio «moral», como se tiene muy frecuentemente tendencia a creerlo hoy día (y, en este sentido, se llega incluso a traducir *metanoia* por «arrepentimiento»), o incluso del dominio religioso y más generalmente exotérico[1].

Al contrario, el sentido vulgar de la palabra «conversión», el que ha llegado a tener constantemente en el lenguaje corriente, y que es también el sentido en el que vamos a tomarla ahora, después de esta explicación indispensable para evitar toda confusión, este segundo sentido, decimos, designa únicamente el paso exterior de una forma tradicional a otra, cualesquiera que

[1] Sobre este tema, ver A. K. Coomaraswamy, *On Being in One,s Right Mind* (*Review of Religion*, nº de noviembre de 1942).

sean las razones por las cuales ha podido estar determinado, razones todas contingentes lo más frecuentemente, a veces incluso desprovistas de toda importancia real, y que en todo caso no tienen nada que ver con la pura espiritualidad. Aunque pueda haber sin duda alguna vez conversiones más o menos espontáneas, al menos en apariencia, lo más habitualmente son una consecuencia del «proselitismo» religioso, y no hay que decir que todas las objeciones que pueden formularse contra el valor de ésta se aplican igualmente a sus resultados; en suma, el «convertidor» y el «convertido» hacen prueba de una misma incomprensión del sentido profundo de sus tradiciones, y sus actitudes respectivas muestran muy manifiestamente que su horizonte intelectual está parecidamente limitado al punto de vista del exoterismo más exclusivo[1]. Incluso al margen de esta razón de principio, debemos decir que, por otros motivos también, apreciamos bastante poco a los «convertidos» en general, en punto alguno, bien entendido, porque se deba poner *a priori* en duda su sinceridad (y no queremos considerar aquí el caso, no obstante muy frecuente de hecho, de aquellos que no han cambiado sino por algún bajo interés material o sentimental, y que uno podría llamar más bien «pseudo-convertidos»), sino primeramente porque hacen prueba como mínimo de una inestabilidad mental más bien penosa, y después porque tienen casi siempre una tendencia a hacer muestra del «sectarismo» más estrecho y más exagerado, ya sea por un efecto de su temperamento mismo, que lleva a algunos de entre ellos a pasar de un extremo a otro con una desconcertante facilidad, ya sea simplemente para desviar las sospechas de que temen ser objeto en su nuevo medio. En el fondo, puede decirse que los «convertidos» son poco interesantes, al menos para aquellos que consideran las cosas al margen de todo motivo de exclusivismo exotérico, y que, por lo demás, no tienen ningún gusto por el estudio de algunas «curiosidades» psicológicas; y, por

[1] En el fondo, no hay otra conversión realmente legítima en principio que la que consiste en la adhesión a una tradición cualquiera, que sea por lo demás, por parte de alguien que estaba precedentemente desprovisto de todo vínculo tradicional.

nuestra parte, queremos más, ciertamente, no verlos demasiado cerca.

Dicho esto claramente, nos es menester señalar (y es a eso sobre todo a lo que queríamos llegar) que a veces se habla de «conversiones», ciertamente muy mal, y en casos a los que esta palabra, entendida en el sentido que acabamos de decir como lo es siempre de hecho, no podría aplicarse de ninguna manera. Queremos hablar de aquellos que, por razones de orden iniciático o esotérico, son llevados a adoptar una forma tradicional diferente que aquella a la cual podían estar vinculados por su origen, ya sea porque ésta no les daba ninguna posibilidad de este orden, ya sea solo porque la otra les proporciona, incluso en su exoterismo, una base más apropiada a su naturaleza, y por consiguiente más favorable para su trabajo espiritual. Para quienquiera que se coloca en el punto de vista esotérico, ese es un derecho absoluto contra el cual todos los argumentos de los exoteristas nada pueden, puesto que se trata de un caso que, por definición misma, está enteramente fuera de su competencia. Contrariamente a lo que tiene lugar para una «conversión», ahí no hay nada que implique la atribución de una superioridad en sí misma a una forma tradicional sobre otra, sino únicamente lo que se podría llamar una razón de conveniencia espiritual, que es algo completamente diferente de una simple «preferencia» individual, y al respecto de la cual todas las consideraciones exteriores son perfectamente insignificantes. Por lo demás, entiéndase bien que el que puede actuar legítimamente así, desde que es realmente capaz de colocarse bajo el punto de vista esotérico como lo hemos supuesto, debe tener consciencia, al menos en virtud de un conocimiento teórico, cuando no todavía efectivamente realizado, de la unidad esencial de todas las tradiciones; y eso solo basta evidentemente, en lo que le concierne, para que una «conversión» sea una cosa enteramente desprovista de sentido y verdaderamente inconcebible. Si ahora uno se preguntara por qué existen tales casos, responderíamos que eso se debe sobre todo a las condiciones de la época actual, en la cual, por una parte,

algunas tradiciones, de hecho, han devenido incompletas «por arriba», es decir, en cuanto a su lado esotérico, lado que sus representantes «oficiales» llegan a veces incluso a negar más o menos formalmente, y, por otra parte, ocurre muy frecuentemente que un ser nace en un medio que no es el que le conviene realmente y el que puede permitir a sus posibilidades desarrollarse de una manera normal, sobre todo en el orden intelectual y espiritual; es ciertamente deplorable bajo más de un aspecto que la cosa sea así, pero son inconvenientes inevitables en la presente fase del *Kali-Yuga*.

Además de este caso de aquellos que «se establecen» en una forma tradicional porque es la que pone a su disposición los medios más adecuados para el trabajo interior que tienen que efectuar todavía, hay otro caso del que debemos decir también algunas palabras: es el de hombres que, llegados a un alto grado de desarrollo espiritual, pueden adoptar exteriormente tal o cual forma tradicional según las circunstancias y por razones cuyos únicos jueces son ellos, tanto más cuanto que esas razones son generalmente de las que escapan forzosamente a la comprensión de los hombres ordinarios. Por el estado espiritual que han alcanzado, esos están más allá de todas las formas, de suerte que no se trata en eso para ellos más que de apariencias exteriores, que no podrían afectar o modificar de ninguna manera su realidad íntima; no sólo han comprendido como aquellos de los que hablábamos hace un momento, sino que han realizado plenamente, en su principio mismo, la unidad fundamental de todas las tradiciones. Por consiguiente, todavía sería más absurdo hablar aquí de «conversiones», y sin embargo eso no impide que hayamos visto a algunos escribir seriamente que Srî Râmakrishna, por ejemplo, se había «convertido» al islam en tal periodo de su vida y al cristianismo en tal otro; nada podría ser más ridículo que semejantes aserciones, que dan una idea bastante triste de la mentalidad de sus autores. De hecho, para Srî Râmakrishna, se trataba sólo de «verificar» en cierto modo, por una experiencia directa, la validez de las diferentes «vías» representadas por esas

tradiciones a las que se asimiló temporalmente; ¿qué hay ahí que pueda recordar de cerca o de lejos a una «conversión» cualquiera?

De una manera completamente general, podemos decir que quienquiera que tiene una consciencia de la unidad de las tradiciones, ya sea por una comprensión simplemente teórica o con mayor razón por una realización efectiva, es necesariamente, por eso mismo, «inconvertible»; por otra parte, él es el único que lo sea verdaderamente, puesto que los demás, a este respecto, siempre pueden estar más o menos a merced de las circunstancias contingentes. No se podría denunciar con la suficiente energía el equívoco que lleva a algunos a hablar de «conversiones» allí donde no hay el menor rastro de ellas, ya que importa cortar de raíz las numerosas inepcias de este género que se han extendido en el mundo profano, y bajo las cuales, muy frecuentemente, no es difícil adivinar intenciones claramente hostiles a todo lo que depende del esoterismo.

CAPÍTULO XIII

CEREMONIALISMO Y ESTETICISMO

Ya hemos denunciado la extraña confusión que se comete frecuentemente, en nuestra época, entre los ritos y las ceremonias[1], y, que da testimonio de un desconocimiento completo de la verdadera naturaleza y de los caracteres esenciales de los ritos, y podríamos decir incluso de la tradición en general. En efecto, mientras que los ritos, como todo lo que es de orden realmente tradicional, implican necesariamente un elemento «no-humano», las ceremonias, al contrario, son algo puramente humano y no pueden pretender a nada más que a efectos estrictamente limitados a este dominio, e incluso, se podría decir, a sus aspectos más exteriores, ya que esos efectos, en realidad, son exclusivamente «psicológicos» y sobre todo emotivos. Así, se podría ver en la confusión de que se trata un caso particular o una consecuencia del «humanismo», es decir, de la tendencia moderna a reducirlo todo al nivel humano, tendencia que se manifiesta también, por otra parte, por la pretensión de explicar «psicológicamente» los efectos de los ritos mismos, lo que suprime por lo demás efectivamente la diferencia esencial que existe entre ellos y las ceremonias.

No se trata de contestar la utilidad relativa de las ceremonias, en tanto que, agregándose accidentalmente a los ritos, hacen que éstos, en un periodo de oscurecimiento espiritual, sean más accesibles a la generalidad de los hombres, a quienes preparan así en cierto modo para recibir sus efectos, porque estos efectos ya no pueden ser alcanzados inmediatamente sino por medios completamente exteriores como esos. Para que ese papel de «ayudantes» sea legítimo e incluso para que pueda ser realmente eficaz, es menester también que el desarrollo de las ceremonias se mantenga en ciertos límites, más allá de los cuales se corre el riesgo de que tengan más bien consecuencias completamente

[1] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XIX.

opuestas. Es lo que se ve con toda claridad en el estado actual de las formas religiosas occidentales donde los ritos acaban por ser verdaderamente asfixiados por las ceremonias; en parecido caso, no solo lo accidental se toma muy frecuentemente por lo esencial, lo que da nacimiento a un formalismo excesivo y vacío de sentido, sino que el «espesor» mismo del revestimiento ceremonial, si se permite expresarse así, opone a la acción de las influencias espirituales un obstáculo que está lejos de ser desdeñable; hay en eso un verdadero fenómeno de «solidificación», en el sentido en el que hemos tomado esta palabra en otra parte[1], que concuerda bien con el carácter general de la época moderna.

A decir verdad, este abuso, al que se puede dar el nombre de «ceremonialismo», es una cosa propiamente occidental, y eso es fácil de comprender; en efecto, las ceremonias dan siempre la impresión de algo excepcional, y comunican esa apariencia de excepción a los ritos mismos a los cuales vienen a sobreagregarse; ahora bien, cuanto menos tradicional es una civilización en su conjunto, más se acentúa en ella la separación entre la tradición, empequeñecida en la medida en que subsiste todavía, y todo el resto, que se considera entonces como puramente profano y que constituye lo que se ha convenido llamar la «vida ordinaria», y sobre lo cual los elementos tradicionales ya no ejercen ninguna influencia efectiva. Es bien evidente que esta separación jamás se ha llevado tan lejos como en los occidentales modernos; y, en eso, queremos hablar naturalmente de aquellos que todavía han guardado algo de su tradición, pero que, al margen de la parte restringida que hacen en su vida a la «práctica» religiosa, no se distinguen de los demás de ninguna manera. En estas condiciones, todo lo que depende de la tradición reviste forzosamente, en relación al resto, un carácter de excepción, que subraya precisamente el despliegue de ceremonias que lo envuelve; así, incluso si se admite que hay algo ahí que se explica en parte por el temperamento occidental, y que corresponde a un género de emotividad que le hace más particularmente sensible a las

[1] Ver *El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos.*

ceremonias, por eso no es menos verdad que hay también en eso razones de un orden más profundo, en relación estrecha con el extremo debilitamiento del espíritu tradicional. En el mismo orden de ideas, hay que destacar también que los occidentales, cuando hablan de cosas espirituales o que consideran como tales con razón o sin ella[1], se creen obligados siempre a tomar un tono solemne y aburrido, como para marcar mejor que esas cosas no tienen nada en común con las que constituyen el tema habitual de sus conversaciones; piensen lo que piensen de ello, esa afectación «ceremoniosa» no tiene ciertamente ninguna relación con la seriedad y la dignidad que conviene observar en todo lo que es de orden tradicional, y que no excluyen en modo alguno el más perfecto natural y la mayor simplicidad de actitud, como se puede ver todavía en oriente[2].

Hay otro lado de la cuestión, del cual no hemos dicho nada precedentemente, y sobre el cual nos parece necesario insistir también un poco: queremos hablar de la conexión que existe, en los occidentales, entre el «ceremonialismo» y lo que se puede llamar el «esteticismo». Por esta última palabra, entendemos naturalmente la mentalidad especial que procede del punto de vista «estético»; éste se aplica primero y más propiamente al arte, pero se extiende poco a poco a otros dominios y acaba por afectar con un «tinte» particular a la manera que tienen los hombres de considerar todas las cosas. Se sabe que la concepción «estética»

---

[1] Hacemos esta restricción a causa de las múltiples contrahechuras de la espiritualidad que tienen curso entre nuestros contemporáneos; pero basta que estén persuadidos de que se trata de espiritualidad o que quieran persuadir de ello a los demás para que la misma precisión sea aplicable en todos los casos.

[2] Eso es particularmente manifiesto en el caso del islam, que implica naturalmente muchos ritos, pero donde no se podría encontrar ni una sola ceremonia. Por otra parte, en occidente mismo, se puede constatar, por lo que se ha conservado de los sermones de la Edad Media, que los predicadores, en aquella época verdaderamente religiosa, no desdeñaban en modo alguno emplear un tono familiar y a veces incluso humorístico.— Un hecho bastante significativo es la desviación que el uso corriente ha hecho sufrir al sentido de la palabra «pontífice» y de sus derivados, que, para el occidental ordinario que ignora su valor simbólico y tradicional, han llegado a no representar ya otra idea que la del «ceremonialismo» más excesivo, como si la función esencial del pontificado fuera, no el cumplimiento de algunos ritos, sino el pretexto de ceremonias particularmente pomposas.

es, como su nombre lo indica por lo demás, la que pretende reducirlo todo a una simple cuestión de «sensibilidad»; es la concepción moderna y profana del arte, que, como A. K. Coomaraswamy lo ha mostrado en numerosos escritos, se opone a su concepción normal y tradicional; esta concepción elimina de aquello a lo que se aplica toda intelectualidad, se podría decir incluso que elimina toda inteligibilidad, y lo bello, muy lejos de ser el «esplendor de la verdad» como se lo definía antaño, se reduce en ella a no ser más que lo que produce un cierto sentimiento de placer, y por consiguiente algo puramente «psicológico» y «subjetivo». Desde entonces es fácil comprender cómo el gusto de las ceremonias se relaciona con esta manera de ver, puesto que, precisamente, las ceremonias no tienen efectos sino de este orden «estético» y no podrían tener otros; como el arte moderno, son algo en lo que no hay que buscar comprender nada y donde no hay ningún sentido más o menos profundo que penetrar, sino por lo que basta dejarse «impresionar» de una manera completamente sentimental. Así pues, todo eso no alcanza, en el ser psíquico, más que la parte más superficial y más ilusoria de todas, la que varía no solo de un individuo a otro, sino también en el mismo individuo según sus disposiciones del momento; bajo todos los aspectos, este dominio sentimental es el tipo más completo y más extremo de lo que se podría llamar la «subjetividad» en estado puro[1].

Bien entendido, lo que decimos del gusto de las ceremonias propiamente dichas se aplica también a la importancia excesiva y en cierto modo desproporcionada que algunos atribuyen a todo lo que es «decoro» exterior, importancia que llega a veces, y eso incluso en cosas de orden auténticamente tradicional, hasta querer hacer de ese accesorio contingente un elemento completamente indispensable y esencial, así como otros se imaginan que los ritos perderían todo valor si no fueran

[1] No vamos a hablar aquí de algunas formas del arte moderno, que pueden producir efectos de desequilibrio e incluso de «desagregación» cuyas repercusiones son susceptibles de extenderse mucho más lejos; entonces ya no se trata solo de la insignificancia, en el sentido propio del término, que se vincula a todo lo que es puramente profano, sino más bien de una verdadera obra de «subversión».

acompañados de ceremonias más o menos «imponentes». Aquí todavía es más evidente que de lo que se trata en el fondo es efectivamente de «esteticismo», e, incluso cuando los que se aferran así al «decoro» aseguran hacerlo a causa de la significación que reconocen en él, no estamos muy seguros de que no se ilusionen muy frecuentemente con eso, y de que no sean atraídos sobre todo por algo mucho más exterior y «subjetivo», es decir, por alguna impresión «artística» en el sentido moderno de este término; lo menos que se puede decir, es que la confusión de lo accidental con lo esencial, que subsiste de todas maneras, es siempre el signo de una comprensión muy imperfecta. Así, por ejemplo, entre aquellos que admiran el arte de la Edad Media, incluso cuando se persuaden sinceramente de que su admiración no es simplemente «estética» como lo era la de los «románticos», y de que su motivo principal es la espiritualidad que se expresa en ese arte, dudamos que haya ahí muchos que lo comprendan verdaderamente y que sean capaces de hacer el esfuerzo necesario para verlo de otra manera que con los ojos modernos, queremos decir, para colocarse realmente en el estado de espíritu de aquellos que han realizado ese arte y de aquellos a quienes estaba destinado. En aquellos que se complacen en rodearse de un «decoro» de aquella época, se encuentra casi siempre, a un grado más o menos acentuado, si no la mentalidad hablando propiamente, al menos sí la «óptica» de los arquitectos que hacen «neogótico», o de los pintores modernos que intentan imitar las obras de los «primitivos». Hay siempre en esas reconstituciones algo de artificial y de «ceremonioso», algo que «suena a falso», se podría decir, y que recuerda la «exposición» o el «museo» mucho más de lo que evoca el uso real y normal de las obras de arte en una civilización tradicional; para decirlo todo en una palabra, se tiene claramente la impresión de que el «espíritu» está ausente de ellas[1].

---

[1] En el mismo orden de ideas, señalaremos incidentemente el caso de las fiestas «folklóricas», que están tan de moda hoy día: esos ensayos de reconstitución de antiguas fiestas «populares», incluso cuando se apoyan sobre la documentación más exacta y la erudición más escrupulosa, tienen

Lo que acabamos de decir sobre la Edad Media, a fin de dar un ejemplo tomado en el interior del mundo occidental mismo, se podría decir también, y con mayor razón, en los casos donde se trata de un «decoro» oriental; es muy raro, en efecto, que éste, incluso si está compuesto de elementos auténticos, no represente sobre todo, en tanto que «conjunto», la idea que los occidentales se hacen del oriente; y que no tiene sino relaciones muy lejanas con lo que es realmente el oriente mismo[2]. Esto nos lleva a precisar todavía otro punto importante: es que, entre las múltiples manifestaciones del «esteticismo» moderno, conviene hacer un lugar aparte al gusto del «exotismo», que se constata tan frecuentemente en nuestros contemporáneos, y que, cualesquiera que sean los diversos factores que han podido contribuir a extenderlo, y que sería muy largo examinar aquí en detalle, se reduce también, en definitiva, a una cuestión de «sensibilidad» más o menos «artística», extraña a toda comprensión verdadera, e incluso, desafortunadamente, en aquellos que no hacen sino «seguir» e imitar a los demás, a un simple asunto de «moda», como también es así, por lo demás, en el caso de la admiración afectada por tal o cual forma de arte, y que varía de un momento a otro al gusto de las circunstancias. El caso del «exotismo» nos toca en cierto modo más directamente que todo otro, porque es muy de temer que el interés mismo que algunos manifiestan por las doctrinas orientales no se deba demasiado frecuentemente sino a esa tendencia; cuando ello es así, es evidente que no se trata más que de una «actitud» puramente exterior y que no hay lugar a tomarla en serio. Lo que complica las cosas, es que esta misma tendencia puede mezclarse también a veces, en una

inevitablemente un matiz irrisorio de «mascarada» y de contrahechura grosera, que puede hacer creer en una intención «paródica» que sin embargo no existe ciertamente en sus organizadores.

[2] Para tomar un ejemplo extremo y por eso mismo más «tangible», las obras de la mayoría de los pintores dichos «orientalistas» muestran muy bien lo que puede dar de sí la «óptica» occidental aplicada a las cosas del oriente; no es dudoso que hayan tomado para modelos personajes, objetos o paisajes orientales, pero, porque no los han visto sino de una manera completamente exterior, la manera en que los han «expresado» vale poco más o menos como las realizaciones de los «folkloristas» de que hablábamos hace un momento.

proporción más o menos grande, a un interés mucho más real y más sincero; este caso no es ciertamente desesperado como el otro, pero de lo que hay que darse cuenta entonces, es de que jamás se podrá llegar a la verdadera comprensión de una doctrina cualquiera hasta que la impresión de «exotismo» que ha podido dar al comienzo haya desaparecido enteramente. Eso puede requerir un esfuerzo preliminar bastante considerable e incluso penoso para algunos, pero que es estrictamente indispensable si es que quieren obtener algún resultado válido de los estudios que han emprendido; si la cosa es imposible, lo que ocurre naturalmente algunas veces, ello se debe a que se trata de occidentales que, por el hecho de su constitución psíquica especial, jamás podrán dejar de serlo, y que, por consiguiente, harían mucho mejor permaneciéndolo entera y francamente, y renunciando a ocuparse de cosas de las que no pueden sacar ningún provecho real, ya que, hagan lo que hagan, las mismas se situarán siempre para ellos en «otro mundo» sin relación con el mundo al que pertenecen de hecho y del que son incapaces de salir. Agregaremos que estas precisiones toman una importancia muy particular en los casos de los occidentales de origen que, por una razón o por otra, y sobre todo por razones de orden esotérico o iniciático, las únicas en suma que podamos considerar como verdaderamente dignas de interés[1], han tomado la decisión de adherirse a una tradición oriental; en efecto, hay en eso una verdadera cuestión de «cualificación» que se plantea para ellos, y que, en todo rigor, debería constituir el objeto de una suerte de «prueba» previa antes de llegar a una adhesión a ella real y efectiva. En todo caso, e incluso en las condiciones más favorables, es menester que esos estén bien persuadidos de que, mientras encuentren el menor carácter «exótico» en la forma tradicional que hayan adoptado, eso será la prueba más incontestable de que no se han asimilado verdaderamente a esa forma y de que, cualesquiera que puedan ser las apariencias, esa forma sigue siendo todavía para ellos como algo exterior a su ser

[1] Ver sobre este tema el capítulo precedente, *A propósito de «conversiones».*

real y que no les modifica sino superficialmente; en cierto modo, ese es uno de los primeros obstáculos que encuentran sobre su vía, y la experiencia obliga a reconocer que, para muchos, no es quizás el menos difícil de superar.

CAPÍTULO XIV

NUEVAS CONFUSIONES

Hace algunos años tuvimos que señalar la extraña actitud de aquellos que sentían la necesidad de confundir deliberadamente el esoterismo con el misticismo o incluso, para hablar más exactamente, de exponer las cosas de manera de substituir enteramente el esoterismo por el misticismo por todas partes donde encontraban el esoterismo, y concretamente en las doctrinas orientales[1]. Por lo demás, esta confusión tuvo nacimiento en los orientalistas, y, en el origen, podía no deberse más que a su incomprensión, de la cual han dado bastantes otras pruebas como para que no haya lugar a sorprenderse demasiado por ello; pero donde la cosa devino más grave, es cuando se adueñaron de esta confusión en algunos medios religiosos, con intenciones visiblemente mucho más conscientes y con un matiz partidista que ya no era simplemente el de hacer entrar todo de buena o de mala manera en los cuadros occidentales. En efecto, en esos «medios» se habían contentado hasta entonces con negar pura y simplemente la existencia de todo esoterismo, lo que era evidentemente la actitud más cómoda, puesto que dispensaba de examinar más a fondo algo que se consideraba como particularmente molesto, y que lo es efectivamente para aquellos que, como los exoteristas exclusivos, pretenden que no debe haber nada que escape a su competencia; pero parece que, en un cierto momento, se han dado cuenta de que esta negación total y «simplista» ya no era posible, y que al mismo tiempo era más hábil desnaturalizar el esoterismo de manera de poder «anexársele» en cierto modo, asimilándole a algo que, como es el caso del misticismo, no depende en realidad más que del exoterismo religioso. Así, se podía continuar todavía sin pronunciar la palabra

[1] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. I.

esoterismo, puesto que la de misticismo tomaba su lugar por todas partes y siempre, y la cosa misma estaba tan bien travestida que parecía entrar en el dominio exotérico, lo que era sin duda lo esencial para los fines que se habían propuesto, y lo que permitiría a algunos formular a diestro y siniestro «juicios» sobre cosas que no tenían la menor cualidad para apreciar y que, por su verdadera naturaleza, estaban, bajo todos los puntos de vista, enteramente fuera de su «jurisdicción».

En estos últimos tiempos, hemos observado todavía otro cambio de actitud, y diríamos de buena gana otro cambio de táctica, pues no hay que decir que, en todo eso, no se trata únicamente de una actitud que, por errónea que sea, podría al menos pasar por desinteresada, como se puede admitir en el caso de la mayoría de los orientalistas[1]; y lo que es bastante curioso, es que esta nueva actitud ha comenzado a manifestarse precisamente en los mismos medios que la precedente, así como en algunos otros que tocan bastante de cerca a esos, a juzgar por el hecho de que vemos figurar ahí en parte los mismos personajes[2]. Ahora, ya no se vacila en hablar claramente de esoterismo, como si esta palabra hubiera cesado súbitamente de dar miedo a algunos; ¿qué ha podido pasar para que se decidan a llegar hasta ahí? Sería sin duda bastante difícil decirlo exactamente, pero es permisible suponer que, de una manera o de otra, la existencia del esoterismo ha devenido una verdad demasiado evidente como para que se pueda continuar ya pasándola bajo silencio o sosteniendo que ese esoterismo no es nada más que misticismo; a decir verdad, tememos estar nos

[1] Decimos la mayoría, ya que es menester evidentemente hacer excepción para los orientalistas que se encuentra que tienen al mismo tiempo lazos más o menos estrechos con los medios religiosos de que se trata.

[2] Ya hemos dado en nuestras últimas reseñas, a propósito de la publicación nueva, un ejemplo muy característico de la actitud de que se trata, y próximamente tendremos la ocasión de sacar a la luz otros, pero entiéndase bien que, por el momento, nos quedamos en consideraciones de orden más general, sin entrar en el examen particular y detallado de algunos casos individuales (y lo entendemos tanto de las agrupaciones y de sus órganos como de las personas), que encontrará mejor su sitio en otra parte cuando haya lugar a ello.

mismo involucrado en algo dentro del desengaño más bien penoso que esta constatación ha debido causar por ese lado, pero la cosa es así y no podemos hacer nada; ¡es menester en efecto que cada cual tome su partido y que trate de acomodarse como mejor pueda a las modificaciones que sobrevienen en las circunstancias en medio de las cuales se vive! Por lo demás, es lo que se intenta hacer, pero eso no quiere decir que pensemos que debemos felicitarnos por ello, pues apenas hay que hacerse ilusiones sobre lo que podríamos llamar la «cualidad» de este cambio; en efecto, no basta con que se quiera reconocer al fin la existencia del esoterismo como tal, es menester todavía ver cómo se la presenta y de qué manera se habla de ella, y, cómo era menester esperarlo, es ahí donde las cosas se deterioran de una manera bastante singular.

Primeramente, aunque no sea siempre fácil saber lo que algunos piensan en el fondo, porque parecen aplicarse a no disipar jamás enteramente los equívocos que pueden introducirse en sus exposiciones (y no queremos hacerles la injuria de creer que eso sea pura incapacidad de su parte), bien parece que admiten no solo la existencia del esoterismo, sino también su validez, al menos en una cierta medida, y eso sobre todo bajo la cubierta del simbolismo; y, ciertamente, ya es algo bastante apreciable que, en lo que concierne al simbolismo, ya no se contenten con la penosa banalidad de las interpretaciones exotéricas corrientes y con el plano «moralismo» en el que éstas se inspiran lo más habitualmente. Sin embargo, de buena gana diríamos que, bajo algunos aspectos, a veces van demasiado lejos, en el sentido de que, a consideraciones muy justas, les ocurre mezclar otras que no dependen sino de un pseudosimbolismo completamente fantástico y al que es verdaderamente imposible tomar en serio; ¿es menester no ver ahí más que el efecto de una cierta inexperiencia en este dominio donde nada podría improvisarse? Es muy posible que haya algo de eso, pero también puede haber otra cosa; se diría incluso que esta mezcla está hecha expresamente para

depreciar el simbolismo del esoterismo, y sin embargo no podemos creer que tal sea la intención de los que escriben estas cosas, ya que sería menester entonces que se resignen voluntariamente a ver este descrédito repercutir sobre ellos mismos y sobre sus propios trabajos; pero es menos seguro que esa intención no exista de alguna manera en aquellos por quienes se dejan dirigir, ya que no hay que decir que, en parecido caso, no todos son igualmente conscientes de los fondos de la «táctica» a la que aportan su colaboración. Sea como sea, hasta que haya pruebas de lo contrario, preferimos pensar que se trata solo de «minimizar» ese esoterismo que ya no se puede negar, de disminuir su alcance lo más posible, introduciendo en él cuestiones sin importancia real, incluso completamente insignificantes, a guisa de «divertimentos» para el público, que, naturalmente, estará grandemente dispuesto a hacerse una idea del esoterismo según esas pequeñeces que, mucho más que todo lo demás, están hechas a la medida de sus facultades de comprensión[1].

Sin embargo, eso no es todavía lo más grave, y hay otra cosa que nos parece más inquietante bajo algunos aspectos: es que se mezcla inextricablemente el esoterismo verdadero con sus múltiples deformaciones y contrahechuras contemporáneas, ocultistas, teosofistas y otras, sacando indistintamente del uno y de las otras nociones y referencias que se presentan de manera de ponerlas por así decir sobre el mismo plano, y absteniéndose de marcar claramente lo que se admite y lo que se rechaza en todo eso; ¿no hay en eso más que ignorancia o falta de discernimiento? Ambas cosas, la ignorancia y la falta de discernimiento pueden

[1] Sabemos por lo demás que tal eclesiástico, que había comenzado a exponer puntos de vista de un interés incontestable bajo el aspecto del simbolismo, se ha visto obligado después, no a renegarlos, pero si a atenuarlos declarando que él mismo no les daba más que una importancia completamente secundaria y que los consideraba en cierto modo como doctrinalmente indiferentes; este hecho parece ir en apoyo de lo que decimos aquí de este «empequeñecimiento» expreso del esoterismo, que, por lo demás, puede operarse muy bien de varias maneras aparentemente contrarias, atribuyendo importancia a lo que no la tiene y debilitando la de aquello que la tiene realmente.

jugar sin duda bastante frecuentemente algún papel en parecido caso, y por lo demás algunos «dirigentes» saben muy bien como hacer que sirvan también a sus fines; pero, en el caso presente, desgraciadamente es imposible que no haya más que eso, ya que, entre aquellos que actúan así, nos estamos completamente seguro de que los hay que están perfectamente informados de lo que se trata realmente; ¿cómo calificar entonces una tal manera de proceder que parece calculada expresamente para arrojar el trastorno y la confusión en el espíritu de sus lectores? Por lo demás, como en eso no se trata de un hecho aislado, sino de una tendencia general en aquellos de quienes hablamos, bien parece que esta tendencia deba responder a algún «plan» preconcebido; naturalmente, se puede ver ahí un nuevo ejemplo del desorden moderno que se extiende por todas partes cada vez más, y sin el cual confusiones de este género apenas podrían producirse y todavía menos extenderse; pero esto no es suficiente como explicación, y, todavía una vez más, debemos preguntarnos qué intenciones más precisas hay debajo de todo ello. Quizás todavía es demasiado pronto para distinguirlas claramente, y convenga esperar un poco más para ver mejor en qué sentido se desarrollará este «movimiento»; ¿pero no se trataría en primer lugar, confundiéndolo todo así, de arrojar sobre el esoterismo más auténtico algo de la sospecha que se arroja muy legítimamente sobre sus contrahechuras? Eso podría parecer contradictorio con la aceptación misma del esoterismo, pero no estamos muy seguros de que la cosa sea realmente así, y he aquí por qué: primero, por el hecho mismo de los equívocos a los cuales hacíamos alusión más atrás, esta aceptación no es en cierto modo más que «de principio» y no recae actualmente sobre nada bien determinado; después, aunque se guardan de toda apreciación de conjunto, de tiempo en tiempo se lanzan algunas insinuaciones más o menos malévolas y se encuentra que las mismas se dirigen casi siempre contra el verdadero esoterismo. Estas precisiones llevan a preguntarse si, en definitiva, no se trataría simplemente de

preparar la constitución de un nuevo pseudoesoterismo de un género un poco particular, destinado a dar una apariencia de satisfacción a aquellos que ya no se contentan con el exoterismo, desviándoles así del esoterismo verdadero al cual se pretendería oponerle[1]. Si ello fuera así, como este pseudoesoterismo, del cual ya tenemos quizás algunos esbozos en las fantasías y en los «divertimentos» de que hemos hablado, está probablemente todavía bastante lejos de estar enteramente «a punto», sería comprensible que, a la espera de que lo esté, se tenga el mayor interés en permanecer lo más posible en la vaguedad, sin perjuicio de salir de ella para tomar abiertamente la ofensiva en el momento requerido, y así todo se explicaría harto bien. Entiéndase bien que, hasta nueva orden, no podemos presentar lo que acabamos de decir en último lugar más que como una hipótesis, pero todos aquellos que conocen la mentalidad de ciertas gentes reconocerán ciertamente que esta hipótesis no carece de verosimilitud; y en lo que nos concierne, nos vuelven a llegar de nuevo por diversos lados, desde hace algún tiempo ya, algunas historias de pretendidas iniciaciones que, por inconsistentes que sean, vendrían también a confirmarla.

Por el momento, hemos decidido no decir más sobre todo eso, pero tampoco hemos querido esperar más para poner en guardia a aquellos que, con la mejor fe del mundo, correrían el riesgo de dejarse seducir muy fácilmente por algunas apariencias engañosas; y estaríamos muy felices si, como ha ocurrido a veces, el solo hecho de haber expuesto estas cosas bastara para detener su desarrollo antes de que lleguen demasiado lejos. Agregaremos todavía que, a un nivel mucho más bajo que el que se trata aquí, hemos observado también recientemente confusiones que son en suma del mismo género, y que al menos ahí la intención no es

[1] La incorporación de algunos elementos realmente tradicionales no impediría que, en tanto que «construcción» y en su conjunto, no sea más que un pseudoesoterismo; por lo demás, los ocultistas mismos han procedido así también, aunque por razones diferentes y de una manera mucho menos consciente.

dudosa en modo alguno: se trata manifiestamente de buscar asimilar el esoterismo a sus peores contrahechuras y los representantes de las organizaciones iniciáticas tradicionales a los charlatanes de las diversas pseudoiniciaciones; entre esas ignominias groseras, contra las cuales nunca se podría protestar demasiado enérgicamente, y algunas maniobras mucho más sutiles, hay que hacer ciertamente una diferencia; pero, en el fondo, ¿no estaría todo eso dirigido en el mismo sentido, y no son las tentativas más hábiles y más insidiosas las más peligrosas también por eso mismo?

CAPÍTULO XV

SOBRE EL PRETENDIDO «ORGULLO INTELECTUAL»

En el capítulo precedente, a propósito de la nueva actitud que se ha tomado frente al esoterismo en algunos medios religiosos, decíamos que, en las exposiciones que se refieren a este orden de cosas, se introducen de tiempo en tiempo, y como incidentemente, algunas insinuaciones malévolas que, si no respondieran a alguna intención bien definida, concordarían bastante mal con la admisión misma del esoterismo, aunque esta admisión no sea más que «de principio» en cierto modo. Entre esas insinuaciones, hay una sobre la cual no creemos inútil volver de nuevo más particularmente: se trata del reproche de «orgullo intelectual», que no es ciertamente nuevo, bien lejos de eso, pero que reaparece todavía ahí una vez más, y que, cosa singular, apunta siempre de preferencia a los adherentes de las doctrinas esotéricas más auténticamente tradicionales; ¿es menester concluir de ello que a éstos se les estima más molestos que a los falsificadores de toda categoría? Eso es muy posible en efecto, y por lo demás, en parecido caso, los falsificadores en cuestión deben ser considerados sin duda como algo que más bien hay que cuidar, puesto que, como lo hemos señalado, sirven para crear las más penosas confusiones y son por eso mismo auxiliares, ciertamente involuntarios, pero no menos útiles por eso, de la «táctica» nueva que se ha creído deber adoptar para hacer frente a las circunstancias.

La expresión de «orgullo intelectual» es manifiestamente contradictoria en sí misma, ya que, si las palabras tienen todavía una significación definida (aunque a veces estamos tentados a dudar que la tengan ya para la mayoría de nuestros contemporáneos), el orgullo no puede ser mas que de orden puramente sentimental. En un cierto sentido, quizás se podría hablar de orgullo en conexión con la razón, porque ésta pertenece

al dominio individual tanto como el sentimiento, de suerte que, entre la una y el otro, siempre son posibles reacciones recíprocas; ¿pero cómo podría ser así en el orden de la intelectualidad pura, que es esencialmente supraindividual? Y, desde que es de esoterismo de lo que se trata por hipótesis, es evidente que no es de la razón de lo que se trata aquí, sino más bien del intelecto transcendente, ya sea directamente en el caso de una verdadera realización metafísica e iniciática, ya sea al menos indirectamente, pero no obstante muy realmente también, en el caso de un conocimiento que no es todavía más que simplemente teórico, puesto que, de todas las maneras, aquí se trata de un orden de cosas que la razón es incapaz de alcanzar. Por lo demás, es por eso por lo que los racionalistas se han empeñado siempre tanto en negar su existencia; el esoterismo les molesta tanto como a los exoteristas religiosos más exclusivos, aunque naturalmente por motivos completamente diferentes: pero, de hecho, y motivos aparte, hay ahí un «encuentro» que es bastante curioso.

En el fondo, el reproche de que se trata puede parecer inspirado sobre todo por la manía igualitaria de los modernos, que no pueden sufrir aquello, sea lo que sea, que rebase el nivel «medio»; pero lo que es más llamativo, es ver a gentes que se certifican de una tradición, aunque sea solo bajo el punto de vista exotérico, compartir semejantes prejuicios, que son el indicio de una mentalidad declaradamente antitradicional. Eso prueba ciertamente que están gravemente afectados por el espíritu moderno, aunque probablemente ellos mismos no se dan cuenta de ello; y en eso hay todavía una de esas contradicciones tan frecuentes en nuestra época, que uno está obligado a constatar aunque se sorprenda de que pueda pasar generalmente desapercibida. Pero donde esta contradicción alcanza su grado más extremo, es cuando se encuentra, no ya en aquellos que están resueltos a no admitir nada más que el exoterismo y que lo declaran expresamente, sino, como es el caso aquí, en aquellos que parecen aceptar un cierto esoterismo, cualquiera que sea por

lo demás su valor y su autenticidad, ya que, al fin y al cabo, deberían sentir al menos que el mismo reproche podría ser formulado también contra ellos por los exoteristas intransigentes. ¿Es menester concluir de eso que su pretensión al esoterismo no es en definitiva más que una máscara, y que tiene como cometido sobre todo hacer entrar en la medida común del «rebaño» a aquellos que podrían estar tentados a salir de él si no se pensara encontrar así un medio de apartarlos del verdadero esoterismo? Si ello fuera así, es menester convenir que todo se explicaría bastante bien, puesto que la acusación de «orgullo intelectual» se levanta ante ellos como una suerte de espantapájaros, mientras que, al mismo tiempo, la presentación de un pseudoesoterismo cualquiera daría a sus aspiraciones una satisfacción ilusoria y perfectamente inofensiva; todavía una vez más, sería menester conocer muy mal la mentalidad de algunos medios para negarse a creer en la verosimilitud de una tal hipótesis.

Ahora, en lo que concierne al pretendido «orgullo intelectual», podemos ir más al fondo de las cosas: sería verdaderamente un orgullo singular el que desemboca en la negación a la individualidad de todo valor propio, haciéndola aparecer como rigurosamente nula en relación al Principio. En suma, este reproche procede exactamente de la misma incomprensión que el de egoísmo que a veces se dirige también al ser que busca alcanzar la Liberación final: ¿cómo se podría hablar de «egoísmo» allí donde, por definición misma, ya no hay ningún *ego*? Si no más justo, sería al menos más lógico ver algo de egoísta en la preocupación por la «salvación» (lo que, bien entendido, en modo alguno querría decir que sea ilegítimo), o encontrar la marca de un cierto orgullo en el deseo de «inmortalizar» la propia individualidad de uno en lugar de tender a rebasarla; los exoteristas deberían reflexionar bien en ello, ya que eso podría ayudar a hacerles un poco más circunspectos en las acusaciones que lanzan tan desconsideradamente. A propósito del ser que alcanza la Liberación, agregaremos todavía que una realización de

orden universal como esa tiene consecuencias mucho más extensas y efectivas que el vulgar «altruismo», que no es más que la preocupación por los intereses de una simple colectividad, y que, por consiguiente, no sale de ninguna manera del orden individual; en el orden supraindividual, donde ya no hay más «yo», tampoco hay «otro», porque se trata de un dominio donde todos los seres son uno, «fundidos sin estar confundidos», según la expresión del Maestro Eckhart, y que así realizan verdaderamente la palabra de Cristo: «Qué sean uno como el Padre y yo somos uno».

Lo que es verdad del orgullo lo es igualmente de la humildad que, siendo su contrario, se sitúa exactamente al mismo nivel, y cuyo carácter no es menos exclusivamente sentimental e individual; pero, en un orden completamente diferente, hay algo que, espiritualmente, es mucho más válido que esa humildad: es la «pobreza espiritual» entendida en su verdadero sentido, es decir, el reconocimiento de la dependencia total del ser frente al Principio; ¿y quién puede tener de ello una consciencia más real y más completa que los verdaderos esoteristas? De buena iríamos aún más lejos: en nuestra época, ¿quién, fuera de los esoteristas, tiene todavía verdaderamente consciencia de ello en algún grado? E, incluso para los adherentes de un exoterismo tradicional, salvo quizás algunas excepciones cada vez más raras, ¿puede haber ahí algo más que una afirmación completamente verbal y exterior? Dudamos mucho que la haya, y la razón profunda de ello es ésta: para emplear los términos de la tradición extremo-oriental, que son aquí los que permiten expresar más fácilmente lo que queremos decir, el hombre plenamente «normal» debe ser *yin* en relación al Principio, pero únicamente al Principio, y, en razón de su situación «central», debe ser *yang* en relación a toda la manifestación; por el contrario, el hombre caído toma una actitud por la cual tiende cada vez más a hacerse *yang* en relación al Principio (o más bien a darse la ilusión de ello, pues no hay que decir que eso es una imposibilidad) y *yin* en relación a la

manifestación; y es de ahí de donde han nacido a la vez el orgullo y la humildad. ¡Cuando la decadencia llega a su última fase, el orgullo desemboca finalmente en la negación del Principio, y la humildad en la de toda jerarquía; de estas dos negaciones los exoteristas religiosos rechazan evidentemente la primera, la rechazan incluso con verdadero horror cuando toma el nombre de «ateísmo», pero, por el contrario, tenemos muy frecuentemente la impresión de que no están tan alejados de la segunda![1]

[1] Aprovecharemos esta ocasión para señalar también accesoriamente un reproche particularmente grotesco que se nos ha hecho, y que en suma se relaciona también con el mismo orden de ideas, queremos decir con la intrusión de la sentimentalidad en un dominio donde legítimamente no podría tener acceso: ¡parece que nuestros escritos tienen el grave defecto de «carecer de alegría»! Qué algunas cosas nos causen alegría o no, eso no puede depender en todo caso más que de nuestras propias disposiciones individuales, y, en sí mismas, esas cosas no intervienen para nada en nuestros escritos, que son totalmente independientes de semejantes contingencias; eso no puede ni debe pues interesar a nadie, y sería perfectamente ridículo y fuera de lugar introducir algo de eso en la exposición de doctrinas tradicionales al respecto de las cuales las individualidades, y la nuestra tanto como toda otra, no cuentan absolutamente para nada.

CAPÍTULO XVI

CONTEMPLACIÓN DIRECTA
Y
CONTEMPLACIÓN POR REFLEJO

Debemos volver todavía una vez más sobre las diferencias esenciales que existen entre la realización metafísica o iniciática y la realización mística, ya que, sobre este punto, algunos han formulado esta pregunta: si, como lo precisaremos todavía más adelante, la contemplación es la forma más alta de la actividad, y mucho más activa en realidad que todo lo que depende de la acción exterior, y si, como se admite generalmente, hay también contemplación en los casos de los estados místicos, ¿no hay ahí algo incompatible con el carácter de pasividad que es inherente al misticismo mismo? Además, desde que se puede hablar de contemplación a la vez en el orden metafísico y en el orden místico, podría parecer que uno y otro coinciden bajo este aspecto, al menos en una cierta medida; o bien, si la cosa no es así, ¿habría entonces dos tipos de contemplación?

Ante todo, conviene recordar a este respecto que hay muchas calidades diferentes de misticismo, y que las formas inferiores de éste no podrían considerarse aquí, puesto que en ellas no se puede hablar realmente de contemplación en el verdadero sentido de esta palabra. Bajo este punto de vista, es menester apartar todo lo que tiene el carácter más claramente «fenoménico», es decir, en suma todos los estados donde se encuentra aquello a lo que los teóricos del misticismo aplican designaciones como las de «visión sensible» y de «visión imaginaria» (y por lo demás la imaginación entra igualmente en el orden de las facultades sensibles tomadas en el sentido más extenso), estados que los teóricos mismos consideran también como inferiores, y que incluso, con justa razón, no consideran sin una cierta desconfianza, pues es evidente

que es ahí donde la ilusión puede introducirse con la mayor facilidad. No hay contemplación mística propiamente dicha más que en el caso de lo que se llama «visión intelectual», que es de un orden mucho más «interior», y a la cual no alcanzan más que los místicos que se pueden decir superiores, hasta tal punto que parece que sea eso en cierto modo la conclusión y como la meta misma de su realización; ¿pero rebasan efectivamente por eso los místicos en cuestión el dominio individual? Es en eso en lo que consiste en el fondo todo el planteamiento, ya que es solo eso lo que, dejando subsistir en todo caso la diferencia de los medios que caracterizan respectivamente a las dos vías iniciática y mística, podría justificar, en cuanto a su meta, una cierta asimilación como la que acabamos de mencionar. Entiéndase bien que para nos no se trata en modo alguno de disminuir el alcance de las diferencias cualitativas que existen en el misticismo mismo; pero por eso no es menos verdad que, incluso para lo que hay de más elevado en éste, esta asimilación implicaría una confusión que es necesario disipar.

Diremos claramente que hay realmente dos tipos de contemplación, que se podrían llamar una contemplación directa y una contemplación por reflejo; en efecto, de la misma manera que se puede mirar directamente al sol o mirar solo su reflejo en el agua, así también se pueden contemplar, ya sea las realidades espirituales tales cuales son en sí mismas, ya sea su reflejo en el dominio individual. Se puede hablar de contemplación en los dos casos, e incluso, en un cierto sentido, son las mismas realidades las que se contemplan, como es el mismo sol el que se ve directamente o por su reflejo; pero por eso no es menos evidente que hay una gran diferencia. Hay incluso más diferencia de la que podría hacer pensar a primera vista la comparación que acabamos de dar, pues la contemplación directa de las realidades espirituales implica necesariamente que uno se transporta a sí mismo en cierto modo a su propio dominio, lo que supone un cierto grado de realización de los estados supraindividuales, realización

que jamás puede ser sino esencialmente activa; por el contrario, la contemplación por reflejo implica solo que uno «se abre» a lo que se presente como espontáneamente (y que también podrá no presentarse, puesto que se trata de algo que no depende de ningún modo de la voluntad o de la iniciativa del contemplativo) y, por eso es por lo que ahí no hay nada que sea incompatible con la pasividad mística. Naturalmente, eso no impide que la contemplación sea siempre, a un grado o a otro, una verdadera actividad interior, y por lo demás un estado que fuera puramente pasivo no puede concebirse siquiera, puesto que la simple sensación misma tiene también algo de activo bajo una cierta relación; de hecho, la pasividad pura no pertenece más que a la *materia prima* y no podría encontrarse en ninguna parte en la manifestación. Pero la pasividad del místico consiste propiamente en que se limita a recibir lo que viene a él, y en que no puede no despertar en él una cierta actividad interior, esa misma que constituirá precisamente su contemplación; el místico es pasivo porque no hace nada para ir al encuentro de las realidades que son el objeto de esa contemplación, y eso mismo es lo que implica como consecuencia que no salga de su estado individual. Así pues, es menester, para que esas realidades le sean accesibles de alguna manera, que desciendan por así decir al dominio individual, o, si se prefiere, que se reflejen en él como lo decíamos hace un momento; por lo demás, esta última manera de hablar es la más exacta, porque hace comprender mejor que las realidades de que se trata no son afectadas de ninguna manera por este «descenso» aparente, como tampoco es afectado el sol por la existencia de su reflejo.

Otro punto particularmente importante, y que se relaciona bastante estrechamente con el precedente, es que la contemplación mística, por eso mismo de que no es más que indirecta, no implica nunca ninguna identificación, sino al contrario, deja subsistir siempre la dualidad entre el sujeto y el objeto: a decir verdad, por lo demás, en cierto modo es necesario

que sea así, ya que esa dualidad forma parte integrante del punto de vista religioso como tal, y, así como hemos tenido ya frecuentemente la ocasión de decirlo, todo lo que es misticismo depende propiamente del dominio religioso[1]. Lo que puede prestarse a confusión sobre este punto, es que los místicos emplean de buena gana la palabra «unión», y que la contemplación de que se trata pertenece incluso, más precisamente, a lo que ellos llaman «vía unitiva»; pero esta «unión» no tiene de ninguna manera la misma significación que el *Yoga* o sus equivalente, de suerte que en eso no hay más que una similitud completamente exterior. No es que sea ilegítimo emplear la misma palabra, ya que, en el lenguaje corriente mismo, se habla de unión entre seres en muchos casos diversos y donde no hay evidentemente identificación entre ellos a ningún grado; únicamente, hay que poner siempre el mayor cuidado en no confundir cosas diferentes bajo pretexto de que una sola palabra sirve para designar igualmente a las unas y a las otras. En el misticismo, insistimos aún en ello, jamás se trata de identificación con el Principio, ni siquiera con tal o cual de sus aspectos «no supremos» (lo que en todo caso rebasaría todavía manifiestamente las posibilidades de orden individual); y, además, la unión que se considera como el término mismo de la vía mística se refiere siempre a una manifestación principial considerada únicamente en el dominio humano o en relación con éste[2].

[1] Esto no quiere decir que, en los escritos antiguos pertenecientes a la tradición cristiana, no haya algunas cosas que no podrían comprenderse de otro modo que como la afirmación más o menos explícita de una identificación; pero los modernos, que por lo demás buscan generalmente atenuar su sentido, y que las encuentran molestas porque no entran en sus propias concepciones, cometen un error atribuyéndolas al misticismo; ciertamente, en el cristianismo mismo, había entonces muchas cosas de un orden completamente diferente y del cual los modernos no tienen la menor idea.

[2] El lenguaje mismo de los místicos es muy claro a este respecto: jamás se trata de la unión con el Cristo-principio, es decir, con el *Logos* en sí mismo, lo que, incluso sin llegar hasta la identificación, estaría ya mucho más allá del dominio humano; se trata siempre de la «unión con Cristo-Jesús», expresión que se refiere claramente de una manera exclusiva, únicamente al aspecto «individualizado» del *Avatâra*.

Por otra parte, debe entenderse bien que la contemplación alcanzada en la realización iniciática implica muchos grados diferentes, de suerte que no siempre llega, ciertamente, hasta una identificación; pero, cuando ello es así, esa contemplación todavía no se considera más que como un estadio preliminar, una etapa en el curso de la realización, y no como la meta suprema a la que la iniciación debe conducir finalmente[3]. Eso debería bastar para mostrar que las dos vías no tienden realmente al mismo fin, puesto que una de ellas se detiene en lo que no representa para la otra más que una etapa secundaria; y además, incluso en ese grado, hay una gran diferencia, puesto que, en uno de los dos casos, es un reflejo lo que se contempla en cierto modo en sí mismo y por sí mismo, mientras que, en el otro, este reflejo no se toma sino como el punto de conclusión de los rayos cuya dirección será menester seguir para remontar, a partir de ahí, hasta la fuente misma de la Luz.

---

[3] La diferencia entre esta contemplación preliminar y la identificación es la que existe entre lo que la tradición islámica designa respectivamente como *aynul-yaqîn* y *haqqul-yaqîn* (Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, pp. 173-175 de la edición francesa).

CAPÍTULO XVII

DOCTRINA Y MÉTODO

Ya hemos insistido frecuentemente sobre el hecho de que, si la meta última de toda iniciación es esencialmente una, sin embargo es necesario que las vías que permiten alcanzarla sean múltiples, a fin de adaptarse a la diversidad de las condiciones individuales; en eso, en efecto, es menester no considerar solo el punto de llegada, que es siempre el mismo, sino también el punto de partida, que es diferente según los individuos. Por lo demás, no hay que decir que estas vías múltiples tienden a unificarse a medida que se acercan a la meta, y que, incluso antes de llegar a ella, hay un punto a partir del cual las diferencias individuales ya no pueden intervenir de ninguna manera; y no es menos evidente que su multiplicidad, que no afecta en nada a la unidad de la meta, tampoco podría afectar a la unidad fundamental de la doctrina, que, en realidad, no es otra cosa que la de la verdad misma.

Estas nociones son enteramente corrientes en todas las civilizaciones orientales: así, en los países de lengua árabe, pasa por expresión proverbial decir que «cada *sheikh* tiene su *tarîqah*», para decir que hay numerosas maneras de hacer una misma cosa y de obtener un mismo resultado. A la multiplicidad de los *turuq* en la iniciación islámica corresponde exactamente, en la tradición hindú, la de las vías del *Yoga*, de las cuales se habla a veces como de otros tantos *Yogas* distintos, aunque este empleo del plural sería completamente impropio si se tomara la palabra en su sentido estricto, sentido que designa la meta en sí misma; este empleo del plural no se justifica más que por la extensión usual de la misma denominación a los métodos o a los procedimientos que se ponen en obra para alcanzar esta meta; y, en todo rigor, sería más correcto decir que no hay más que un *Yoga*, pero que hay múltiples *mârgas* o vías que conducen a su realización.

A este respecto, hemos constatado, en algunos occidentales una equivocación verdaderamente singular: de la constatación de esta

multiplicidad de vías, pretenden concluir la inexistencia de una doctrina única e invariable, e incluso la inexistencia de toda doctrina en el *Yoga*; confunden así, por inverosímil que eso pueda parecer, la cuestión de la doctrina y la cuestión del método, que son cosas de orden totalmente diferente. Por lo demás, nadie debería hablar, si uno se atiene a la exactitud de la expresión, de «una doctrina del *Yoga*», sino de la doctrina tradicional hindú, uno de cuyos aspectos lo representa el *Yoga*; y, en lo que concierne a los métodos de realización del *Yoga*, éstos no dependen más que de las aplicaciones «técnicas» a las cuales la doctrina misma da lugar, y que son tradicionales, ellos también, precisamente porque están fundados sobre la doctrina y ordenados en vista de ésta, puesto que aquello a lo que tienden, en definitiva, es siempre a la obtención del puro Conocimiento. Está bien claro que la doctrina, para ser verdaderamente todo lo que debe ser, debe conllevar, en su unidad misma, aspectos o puntos de vista (*darshanas*) diversos, y que, bajo cada uno de esos puntos de vista, debe ser susceptible de aplicaciones indefinidamente variadas; para imaginarse que puede haber ahí algo contrario a su unidad y a su invariabilidad esenciales, es menester, digámoslo claramente, no tener la menor idea de lo que es realmente una doctrina tradicional. Por lo demás, de una manera análoga, ¿no está comprendida, ella también, la multiplicidad de las cosas contingentes toda entera en la unidad de su Principio, y sin que la inmutabilidad de éste sea afectada por ello de ninguna manera?

No basta constatar pura y simplemente un error o una equivocación como ésta que estamos tratando, y es más instructivo buscar su explicación; así pues, debemos preguntarnos a qué puede corresponder, en la mentalidad occidental, la negación de la existencia de una cosa tal como la doctrina tradicional hindú. En efecto, aquí vale más tomar este error bajo su forma más general y más extrema, ya que solo así es posible descubrir su raíz; cuando revista formas más particularizadas o más atenuadas, éstas se encontrarán desde entonces explicadas también *a fortiori*, y por lo demás, a decir verdad, apenas hacen

más que disimular, aunque de una manera sin duda inconsciente en muchos casos, la negación radical que acabamos de enunciar. En efecto, negar la unidad y la invariabilidad de una doctrina, es en suma negar sus caracteres más esenciales y más fundamentales, esos mismos sin los cuales ya no merece ese nombre; así pues, incluso si uno no se da cuenta de ello, es negar verdaderamente la existencia misma de la doctrina como tal.

Primeramente, en tanto que pretende apoyarse sobre la consideración de una diversidad de métodos, así como acabamos de decirlo, esa negación procede manifiestamente de la incapacidad de ir más allá de las apariencias exteriores y de percibir la unidad bajo su multiplicidad; bajo esta relación, es del mismo género que la negación de la unidad de fondo y de principio de toda tradición, a causa de la existencia de formas tradicionales diferentes, que, sin embargo, no son en realidad sino otras tantas expresiones de las cuales se reviste la tradición única para adaptarse a condiciones diversas de tiempo y de lugar, así como los diferentes métodos de realización, en cada forma tradicional, no son sino otros tantos medios que ella emplea para hacerse accesible a la diversidad de los casos individuales. Sin embargo, ese no es todavía sino el lado más superficial de la cuestión; para ir más al fondo de las cosas, es menester destacar que esta misma negación muestra también que, cuando se habla de doctrina como lo hacemos aquí, se encuentra, en algunos, una incomprensión completa de aquello de lo que se trata realmente; en efecto, si no desviaran esta palabra de su sentido normal, no podrían negar que se aplica a un caso como el de la tradición hindú, y que es solo en un tal caso, queremos decir cuando se trata de una doctrina tradicional, cuando tiene toda la plenitud de su significación. Ahora bien, si esta incomprensión se produce, es porque la mayor parte de los occidentales actuales son incapaces de concebir una doctrina de un modo diferente que bajo una u otra de dos formas especiales, de cualidad extremadamente desigual por lo demás, puesto que una es de orden exclusivamente profano, mientras que la otra posee un carácter verdaderamente tradicional, aunque las

dos son específicamente occidentales: estas dos formas son, por una parte, la de un sistema filosófico, y, por la otra, la de un dogma religioso.

Qué la verdad tradicional no pueda expresarse en modo alguno bajo una forma sistemática, ese es un punto que ya hemos explicado bastante frecuentemente como para no tener que insistir de nuevo en él; por lo demás, la unidad aparente de un sistema, que no resulta más que de sus limitaciones más o menos estrechas, no es propiamente más que una parodia de la verdadera unidad doctrinal. Además, toda filosofía no es nada más que una construcción individual, que, como tal, no se vincula a ningún principio trascendente, y que, por consiguiente, está desprovista de toda autoridad; así pues, una filosofía no es una doctrina en el verdadero sentido de esta palabra, y diríamos más bien que es una pseudodoctrina, entendiendo con eso que tiene la pretensión de ser una doctrina, pero que esa pretensión no se justifica de ninguna manera. Naturalmente, los occidentales modernos piensan de manera muy diferente a este respecto, y allí donde no encuentran los cuadros pseudodoctrinales a los que están habituados, se hallan inevitablemente desamparados; pero, como no quieren o no pueden confesarlo, se esfuerzan a pesar de todo en hacer entrar todas las cosas, desnaturalizándolas, en esos cuadros, o bien, si no pueden lograrlo, declaran simplemente que lo que tienen entre manos no es una doctrina, por una de esas inversiones del orden normal a las cuales están acostumbrados. Además, como confunden lo intelectual con lo racional, confunden también una doctrina con una simple «especulación», y, como una doctrina tradicional es algo muy diferente de eso, no pueden comprender lo que es; ciertamente, no es la filosofía lo que les enseñará que el conocimiento teórico, puesto que es indirecto e imperfecto, no tiene en sí mismo más que un valor «preparatorio», en el sentido de que proporciona una dirección que impide errar en la realización, que es lo único por lo cual puede ser obtenido el conocimiento efectivo, cuya existencia y cuya posibilidad misma son algo que ni siquiera sospechan; así pues, cuando decimos,

como lo hemos dicho más atrás, que la meta a alcanzar es el puro Conocimiento, ¿cómo podrían saber lo que entendemos por eso?

Por otra parte, en el curso de nuestras obras hemos tenido buen cuidado de precisar que la ortodoxia de la doctrina tradicional hindú no debía concebirse de ninguna manera como religiosa; eso implica forzosamente que ella no podría expresarse bajo una forma dogmática, puesto que ésta es inaplicable fuera del punto de vista de la religión propiamente dicha. Pero, de hecho, los occidentales no conocen generalmente otra forma de expresión de las verdades tradicionales que esa; y es por eso por lo que, cuando se habla de ortodoxia doctrinal, piensan inevitablemente en fórmulas dogmáticas; en efecto, al menos saben lo que es un dogma, lo que, por lo demás, no quiere decir ciertamente que lo comprendan; saben bajo qué apariencia exterior se presenta, y es a eso a lo que se limita toda la idea que todavía tienen de la tradición. El espíritu antitradicional, que es el del occidente moderno, se enfurece únicamente ante esta idea del dogma, porque es así como la tradición se le aparece, en la ignorancia en que se encuentra de todas las demás formas que la tradición puede revestir; y occidente jamás habría llegado a su estado actual de decadencia y de confusión si hubiera permanecido fiel a su dogma, puesto que, para adaptarse a sus condiciones mentales particulares, la tradición debía necesariamente tomar para él ese aspecto especial, al menos en cuanto a su parte exotérica. Esta última restricción es indispensable, ya que debe entenderse bien que, en el orden esotérico e iniciático, jamás se ha podido tratar de dogma, ni siquiera en occidente; pero éstas son cosas cuyo recuerdo mismo está tan completamente perdido para los occidentales modernos que ya no pueden encontrar en sí términos de comparación que les ayuden a comprender lo que pueden ser las otras formas tradicionales. Por otro lado, si el dogma no existe por todas partes, es porque, incluso en el orden exotérico, no tendría la misma razón de ser que en occidente; hay gentes que para no «divagar» en el sentido etimológico de esta palabra, tienen necesidad de que se las tenga estrictamente en tutela,

mientras que hay otras que no tienen ninguna necesidad de eso; el dogma no es necesario más que para los primeros y no para los segundos, del mismo modo que, para tomar otro ejemplo de un carácter algo diferente, la prohibición de las imágenes no es necesaria más que para los pueblos que, por sus tendencias naturales, son llevados a un cierto antropomorfismo; y sin duda se podría mostrar bastante fácilmente que el dogma es solidario de la forma especial de organización tradicional que representa la constitución de una «Iglesia», y que, ella también, es algo específicamente occidental.

Éste no es el lugar para insistir más sobre estos últimos puntos; pero, sea como fuere, podemos decir esto para concluir: la doctrina tradicional, cuando es completa, tiene, por su esencia misma, posibilidades realmente ilimitadas; así pues, es suficientemente vasta como para comprender en su ortodoxia todos los aspectos de la verdad, pero, sin embargo, no podría admitir nada más que éstos, y es eso precisamente lo que significa la palabra ortodoxia, que no excluye más que el error, pero que lo excluye de una manera absoluta. Los orientales, y más generalmente todos los pueblos que tienen una civilización tradicional, han ignorado siempre lo que los occidentales modernos decoran con el nombre de «tolerancia», y que no es realmente más que la indiferencia a la verdad, es decir, algo que no puede concebirse más que allí donde la intelectualidad está totalmente ausente; que los occidentales se jacten de esta «tolerancia», como de una virtud, ¿no es eso un indicio contundente del grado de bajeza a donde les ha llevado renegar de la tradición?

CAPÍTULO XVIII

LAS TRES VÍAS Y LAS FORMAS INICIÁTICAS

Se sabe que la tradición hindú distingue tres «vías» (*mârgas*) que son respectivamente las de *Karma*, de *Bhakti*, y de *Jnânâ*; no vamos a volver de nuevo sobre la definición de estos términos, que debemos suponer suficientemente conocida de nuestros lectores; pero precisaremos ante todo que, desde que se corresponden a tres formas de *Yoga*, eso implica esencialmente que todos tienen o son susceptible de tener una significación de orden propiamente iniciático[1]. Por otra parte, es menester comprender bien que toda distinción de este género tiene siempre forzosamente un cierto carácter «esquemático» y un poco teórico, ya que, de hecho, las «vías» varían indefinidamente para convenir a la diversidad de las naturalezas individuales, e, incluso en una clasificación muy general como esa, no puede ser cuestión más que de una predominancia de uno de los elementos de que se trata en relación a los otros, sin que éstos puedan ser excluidos nunca enteramente. Ocurre aquí como en el caso de los tres *gunas*: Se clasifica a los seres según el *guna* que predomina en ellos, pero no hay que decir que la naturaleza de todo ser manifestado por eso no conlleva menos a la vez los tres *gunas*, aunque en proporciones diversas, ya que es imposible que sea de otro modo en todo lo que procede de *Prakriti*. La aproximación que hacemos entre estos dos casos es más que una simple comparación, y está tanto más justificada cuanto que hay realmente una cierta correlación entre el uno y el otro: en efecto, el *Jnâna-mârga* es evidentemente el que conviene a los seres de naturaleza «sattwica», mientras que el *Bhakti-mârga* y el *Karma-mârga* convienen a aquellos cuya naturaleza es

---

[1] Decimos «son susceptibles de tener» porque pueden tener también un sentido exotérico, pero es evidente que éste no está en causa cuando se trata del *Yoga*; naturalmente, el sentido iniciático es en suma como una transposición suya en un orden superior.

principalmente «rajásica», por lo demás con matices diferentes; en un cierto sentido, se podría decir quizás que hay en el último algo que está más próximo de *tamas* que en el otro, pero todavía sería menester no llevar esta consideración demasiado lejos, ya que está bien claro que los seres de naturaleza «tamásica» no están cualificados en modo alguno para seguir un vía iniciática cualquiera que sea.

Aparte de esta última reserva, por eso no es menos verdad que existe una relación entre los caracteres respectivos de los tres *mârgas* y los elementos constitutivos del ser repartidos según el ternario «espíritu, alma, cuerpo»[1]; en sí mismo, el Conocimiento puro es de orden esencialmente supraindividual, es decir, en definitiva espiritual, así como es evidente que el intelecto psíquico es de *Bhakti*, mientras que *Karma*, en todas sus modalidades, implica forzosamente una cierta actividad de orden corporal, y, cualesquiera que sean las transposiciones de que son susceptibles estos términos, algo de esta naturaleza original debe siempre encontrarse ahí inevitablemente. Esto confirma plenamente lo que decíamos de la correspondencia con los *gunas*: en estas condiciones, la vía «jnânica» no puede convenir evidentemente más que a los seres en los que predomina la tendencia ascendente de *sattwa*, y que, por eso mismo, están predispuestos a apuntar directamente a la realización de los estados superiores más bien que a entretenerse en un desarrollo detallado de las posibilidades individuales; por el contrario, las otras dos vías hacen llamada primero a elementos propiamente individuales, aunque sea para transformarlos finalmente en algo que pertenece a un orden superior, y esto es conforme a la naturaleza de *rajas*, que es la tendencia que produce la expansión del ser en el nivel mismo de la individualidad, la cual, es menester no olvidarlo, está constituida por el conjunto de los elementos psíquico y corporal. Por otra parte, de ahí resulta inmediatamente que la vía «jnânica» se

[1] Aquí todavía, sería menester no ver nada exclusivo en una tal correspondencia, ya que toda vía iniciática, para ser realmente válida, implica necesariamente una participación del ser todo entero.

refiere más particularmente a los «misterios mayores», y las vías «bháktica» y «kármica» a los «misterios menores»; en otros términos, con esto se ve también que solo con *jnâna* es posible llegar a la meta final, mientras que *bhakti* y *karma* tienen un papel más bien «preparatorio», puesto que las vías correspondientes no conducen más que hasta un cierto punto, aunque hacen posible la obtención del Conocimiento para aquellos cuya naturaleza no sería apta para él directamente y sin una tal preparación. Por lo demás, entiéndase bien que no puede haber iniciación efectiva, ni siquiera en los primeros estadios, sin una parte más o menos grande de conocimiento real, mientras que, en los medios que la iniciación pone en obra, el «acento» se pone sobre todo sobre uno u otro de los elementos «bháktico» y «kármico»; lo que queremos decir, es que en todo caso, más allá de los límites del estado individual, no puede haber ya más que una sola y única vía, que es necesariamente la del Conocimiento puro. Otra consecuencia que nos es menester notar también, es que, en razón de la conexión de las dos vías «bháktica» y «kármica» con el orden de las posibilidades individuales y con el dominio de los «misterios menores», la distinción entre ellas está mucho menos marcada que con la vía «jnânica», lo que deberá reflejarse naturalmente de una cierta manera en las relaciones de las formas iniciáticas correspondientes; por lo demás, tendremos que volver de nuevo un poco más sobre este punto en la continuación de nuestra exposición.

Estas consideraciones nos llevan a considerar todavía otra relación, la que existe, de una manera general, entre los tres *mârgas* y las tres castas «dos veces nacidas»; por lo demás, es fácil comprender que debe haber una tal relación, puesto que la distinción de las castas no es otra cosa en principio que una clasificación de los seres humanos según sus naturalezas individuales, y puesto que es precisamente por conveniencia con la diversidad de esas naturalezas por lo que existe una pluralidad de vías. Puesto que los brâhmanes son de naturaleza «sattwica»,

están particularmente calificados para el *Jnâna-mârga*, y se dice expresamente que deben tender tan directamente como sea posible a la posesión de los estados superiores del ser; por lo demás, su función misma en la sociedad tradicional es esencialmente y ante todo una función de conocimiento. Las otras dos castas, cuya naturaleza es principalmente «rajásica», ejercen funciones que, en sí mismas, no rebasan el nivel individual y están orientadas hacia la actividad exterior[1]: las de los kshatriyas corresponden a lo que se puede llamar el «psiquismo» de la colectividad, y las de los vaishyas tienen por objeto las diversas necesidades del orden corporal; según lo que hemos dicho precedentemente, de eso resulta que los kshatriyas deben estar calificados sobre todo para el *Bhakti-mârga* y los vaishyas para el *Karma-mârga*, y, de hecho, es en efecto eso lo que se puede constatar generalmente en las formas iniciáticas que les están destinadas respectivamente. No obstante, a propósito de esto hay que hacer una precisión importante: es que, si se entiende el *Karma-mârga* en su sentido más extenso, se define por el *swadharma*, es decir, por el cumplimiento por cada ser de la función que es conforme a su propia naturaleza; entonces se podría considerar su aplicación a todas las castas, salvo, sin embargo, que este término sería manifiestamente impropio en lo que concierne a los brâhmanes, pues la función de éstos está en realidad más allá del dominio de la acción; pero al menos podría aplicarse a la vez, aunque con modalidades diferentes, al caso de los kshatriyas y al de los vaishyas, lo que es un ejemplo de la dificultad que hay, como lo decíamos más atrás, en separar de una manera completamente clara lo que conviene a los unos y a los otros, y, por lo demás, se sabe que la Bhagavad Gîtâ expone un *Karma-Yoga* que es más especialmente para el uso de los kshatriyas. A pesar de eso, por ello no es menos verdad que, si se toman las palabras en su sentido más estricto, las iniciaciones de

[1] Decimos que «en sí mismas» porque pueden ser transformadas por una iniciación que las toma como soporte.

los kshatriyas presentan en su conjunto un carácter sobre todo «bháktico» y las de los vaishyas un carácter sobre todo «kármico»; y esto se aclarará todavía dentro de un momento por un ejemplo sacado de las formas iniciáticas del mundo occidental mismo.

En efecto, no hay que decir que, cuando hablamos de las castas como lo hacemos aquí, refiriéndonos en primer lugar a la tradición hindú por la comodidad de nuestra exposición y porque nos proporciona a este respecto la terminología más adecuada, lo que decimos de ellas se extiende igualmente a todo lo que corresponde en otras partes a estas castas, bajo una forma o bajo otra, ya que las grandes categorías entre las cuales se reparten las naturalezas individuales de los seres humanos son siempre y por todas partes las mismas, por eso mismo de que, reducidas a su principio, no son más que una resultante de la predominancia respectiva de los diferentes *gunas*, lo que es evidentemente aplicable a la humanidad toda entera, en tanto que caso particular de una ley que vale para todo el conjunto de la manifestación universal. La única diferencia notable está en la proporción más o menos grande, según las condiciones de tiempo y de lugar, de los hombres que pertenecen a cada una de estas categorías y que, por consiguiente, si están calificados para recibir una iniciación, serán susceptibles de seguir una u otra de las vías correspondientes[1]; y, en los casos más extremos, puede ocurrir que alguna de estas vías deje de existir prácticamente en un medio dado, una vez que ha devenido insuficiente para permitir el mantenimiento de una forma iniciática distinta el número de aquellos que serían aptos para seguirla[2]. Es lo que ha ocurrido concretamente en occidente,

---

[1] Para no complicar inútilmente nuestra exposición, no hacemos intervenir aquí la consideración de las anomalías que, en la época actual y sobre todo en occidente, resultan de la «mezcla de las castas», de la dificultad siempre creciente de determinar exactamente la verdadera naturaleza de cada hombre, y del hecho de que la mayoría no desempeña ya la función que convendría realmente a su propia naturaleza.

[2] Señalamos incidentemente que esto puede obligar a aquellos que están todavía calificados para esta vía a «refugiarse», si es permisible expresarse así, en organizaciones que practican otras formas iniciáticas que primitivamente no estaban hechas para ellos, inconveniente que, por lo demás, puede ser atenuado por una cierta «adaptación» efectuada en el interior de esas

donde, desde hace ya mucho tiempo al menos, las aptitudes para el conocimiento han sido, constantemente, cada vez más raras y menos desarrolladas que la tendencia a la acción, lo que equivale a decir que, en el conjunto del mundo occidental, e incluso en lo que constituye la «élite» al menos relativa, *rajas* predomina con mucho sobre *sattwa*; así, incluso ya en la Edad Media, no se encuentran indicios bien claros de la existencia de formas iniciáticas propiamente «jnânicas», que habrían debido corresponder normalmente a una iniciación sacerdotal; eso llega a tal punto que incluso las organizaciones iniciáticas, que estaban entonces en conexión más especial con algunas órdenes religiosas, por eso no tenían menos un carácter «bháktico» fuertemente acentuado, en la medida en que es posible juzgarlo según el modo de expresión empleado habitualmente por aquellos de sus miembros que dejaron obras escritas. Por el contrario, se encuentra en aquella época, por una parte, la iniciación caballeresca, cuyo carácter dominante es evidentemente «bháktico»[1], y, por otra parte, las iniciaciones artesanales, que eran «kármicas» en el sentido más estricto, puesto que estaban basadas esencialmente sobre el ejercicio efectivo de un oficio. No hay que decir que la primera era una iniciación de kshatriyas y que las segundas eran iniciaciones de vaishyas, tomando la designación de las castas según la significación general que hemos explicado hace un momento; y agregaremos que los lazos que existieron casi siempre de hecho entre estas dos categorías, así como hemos tenido frecuentemente la ocasión de señalarlo en otras partes, son una confirmación de lo que hemos dicho más atrás de la imposibilidad de separarlas completamente. Más tarde, las formas «bhákticas» mismas desaparecieron, y las únicas iniciaciones que subsisten todavía actualmente en occidente son iniciaciones de oficio o lo han sido en el origen; incluso allí donde,

organizaciones mismas.

[1] Es la misma cosa para las iniciaciones tales como la de los *Fedeli d´Amore*, como el nombre mismo de ésta lo indica expresamente, aunque el elemento «jnânico» parezca haber tenido ahí no obstante un mayor desarrollo que en la iniciación caballeresca, con la cual tenían por lo demás relaciones bastante estrechas.

a consecuencia de algunas circunstancias particulares, la práctica del oficio ya no se requiere como una condición necesaria, lo que, por lo demás, no puede considerarse sino como una disminución, cuando no como una verdadera degeneración, eso no cambia nada evidentemente en cuanto a su carácter esencial.

Ahora bien, si la existencia exclusiva de formas iniciáticas que pueden ser calificadas de «kármicas» en el occidente actual es un hecho incontestable, es menester decir que las interpretaciones a las que este hecho ha dado lugar no están siempre exentas de equívocos y de confusiones, y eso bajo más de un punto de vista; es eso lo que nos queda por examinar todavía para poner las cosas en su punto tan completamente como es posible. Primeramente, algunos se han imaginado que, por su carácter «kármico», las iniciaciones occidentales se oponen en cierto modo a las iniciaciones orientales, que, según su manera de ver, serían todas propiamente «jnânicas»[1]; eso es completamente inexacto, pues la verdad es que, en oriente, coexisten todas las categorías de formas iniciáticas, como lo prueba por lo demás suficientemente la enseñanza de la tradición hindú sobre la cuestión de los tres *mârgas*; por el contrario, si no existe más que una en occidente, es porque las posibilidades de este orden se encuentran reducidas al mínimo. Que la predominancia cada vez más exclusiva de la tendencia a la acción exterior sea una de las causas principales de ese estado de hecho, eso no es dudoso; pero por ello no es menos verdad que, a pesar del agravamiento de esta tendencia, todavía hoy subsiste una iniciación, cualquiera que sea, y pretender lo contrario implica una grave equivocación sobre la significación real de la vía «kármica», así como lo veremos más precisamente dentro de un momento. Además, no es admisible querer hacer en cierto modo una cuestión de principio de lo que no es más que el efecto de una simple situación contingente, y considerar las cosas como si toda forma iniciática occidental debiera ser necesariamente de tipo «kármico» por eso mismo de que es

[1] Hay que destacar que, en una tal concepción, se ignora o no se tiene en cuenta la existencia de iniciaciones «bhákticas».

occidental; no creemos que haya necesidad de insistir más en ello, ya que, después de todo lo que hemos dicho, debe estar bastante claro que una tal opinión no podría responder a la realidad, que, por lo demás, es evidentemente mucho más compleja de lo que parece suponerse.

Otro punto muy importante es éste: el término de *Karma*, cuando se aplica a una vía o a una forma iniciática, debe entenderse ante todo en su sentido técnico de «acción ritual»; a este respecto, es fácil ver que hay en toda iniciación un cierto lado «kármico», puesto que ella implica siempre esencialmente el cumplimiento de ritos particulares; por lo demás, eso corresponde también a lo que hemos dicho de la imposibilidad que hay de que una u otra de las tres vías exista en el estado puro. Además, y fuera de los ritos propiamente dichos, toda acción, para ser realmente «normal», es decir, conforme al «orden», debe ser «ritualizada», y, como lo hemos explicado frecuentemente, lo es efectivamente en una civilización integralmente tradicional; incluso en los casos que se podrían decir «mixtos», es decir, aquellos donde una cierta degeneración ha traído consigo la introducción del punto de vista profano y le ha hecho un sitio más o menos amplio en la actividad humana, eso sigue siendo todavía verdad al menos para toda acción que está en relación con la iniciación, y ello es así concretamente para todo lo que concierne a la práctica del oficio en el caso de las iniciaciones artesanales[1]. Se ve que eso está tan lejos como es posible de la idea que se hacen de una vía «kármica» aquellos que piensan que una organización iniciática, porque presenta un tal carácter, debe mezclarse más o menos directamente en una acción exterior y completamente profana, como lo son inevitablemente en particular, en las condiciones del mundo moderno, las actividades «sociales» de todo género. La razón que invocan éstos en apoyo de su concepción es generalmente que una tal organización tiene el deber de contribuir al bienestar y a la mejora de la humanidad en

[1] Se podría decir que, en este caso, «kármico» es casi sinónimo de «operativo», entendiendo naturalmente esta última palabra en su verdadero sentido, sobre el que frecuentemente hemos tenido ocasión de insistir.

su conjunto; la intención puede ser muy loable en sí misma, pero la manera en que consideran su realización, incluso si se la despoja de las ilusiones «progresistas» a las que se asocia muy frecuentemente, por eso no es menos completamente errónea. Ciertamente, nunca se ha dicho que una organización iniciática no pueda proponerse secundariamente una meta como la que tienen en vista, en cierto modo «por añadidura», y con la condición de no confundirla jamás con lo que constituye su meta propia y esencial; pero entonces, para ejercer una influencia sobre el medio exterior sin dejar de ser lo que ella debe ser verdaderamente, será menester que ponga en obra medios completamente diferentes de los que creen sin duda que son los únicos posibles, medios de un orden mucho más «sutil», y por lo demás mucho más eficaces. Pretender lo contrario, es en el fondo, desconocer totalmente el valor de lo que hemos llamado a veces una «acción de presencia»; y, en el orden iniciático, este desconocimiento es comparable a lo que es, en el orden exotérico y religioso, el desconocimiento, tan extendido también en nuestra época, del papel de las órdenes contemplativas; en suma, en los dos casos, es una consecuencia de la misma mentalidad específicamente moderna, para la cual todo lo que no aparece al exterior y no cae bajo los sentidos es como si no existiera.

Ya que estamos con este punto, agregaremos todavía que hay también equivocaciones sobre la naturaleza de las otras dos vías, y sobre todo de la vía «bháktica», ya que, en lo que concierne a la vía «jnânica», es muy difícil confundir el Conocimiento puro, o incluso las ciencias tradicionales que dependen más propiamente del dominio de los «misterios menores», con las especulaciones de la filosofía y de la ciencia profanas. En razón de su carácter más estrictamente transcendente, se puede ignorar enteramente esta vía mucho más fácilmente que desnaturalizarla con falsas concepciones; e incluso sus travestimientos en «filosofía», por parte de algunos orientalistas, que no dejan subsistir absolutamente nada de lo esencial y que lo reducen todo a la sombra vana de las «abstracciones», equivalen de hecho a la

ignorancia pura y simple y están muy alejados de la verdad como para poder imponer a nadie la menor noción de las cosas iniciáticas. En lo que concierne a *Bhakti*, el caso es bastante diferente, y aquí los errores provienen sobre todo de una confusión del sentido iniciático de este término con su sentido exotérico, que por lo demás, a los ojos de los occidentales, toma casi forzosamente un aspecto específicamente religioso y más o menos «místico» que no puede tener en las tradiciones orientales: ciertamente, eso no tiene nada que ver con la iniciación, y, si no se tratara realmente de nada más, es evidente que no podría haber «*Bhakti-Yoga*»; pero esto nos lleva una vez más a la cuestión del misticismo y de sus diferencias esenciales con la iniciación.

CAPÍTULO XIX

ASCESIS Y ASCETISMO

Hemos constatado en diversas ocasiones que algunos hacían entre los términos de «ascético» y de «místico» una aproximación bastante poco justificada; para disipar toda confusión a este respecto, basta con darse cuenta de que el término «ascesis» designa propiamente un esfuerzo metódico para alcanzar una cierta meta, y más particularmente una meta de orden espiritual[1], mientras que el misticismo, en razón de su carácter pasivo, implica más bien, como ya lo hemos dicho frecuentemente, la ausencia de todo método definido[2]. Por otra parte, la palabra «ascético» ha tomado un sentido más restringido que el de «ascesis», ya que se aplica casi exclusivamente en el dominio religioso, y es quizás eso lo que explica hasta un cierto punto la confusión de que hablamos, pues no hay que decir que todo lo que es «místico», en la acepción actual de esta palabra, pertenece también a este mismo dominio; pero es menester guardarse bien de creer que, inversamente, todo lo que es de orden religioso está por eso mismo más o menos estrechamente emparentado al misticismo, lo que es un extraño error cometido por algunos modernos, y sobre todo, es bueno anotarlo, por aquellos que son más abiertamente hostiles a toda religión.

Hay otra palabra derivada de «ascesis», la de «ascetismo», que se presta quizás más todavía a las confusiones, porque ha sido claramente desviada de su sentido primitivo, hasta tal punto que, en el lenguaje corriente, apenas ha llegado a ser más que un seudónimo de «austeridad». Ahora bien, es evidente que la mayor

[1] Quizás no es inútil decir que la palabra «ascesis», que es de origen griego, no tiene ninguna relación etimológica con el latín *ascendere*, pues hay quien se deja confundir a este respecto por una similitud puramente fonética y completamente accidental entre esas dos palabras; por lo demás, incluso si la ascesis apunta a obtener una «ascensión» del ser hacia estados más o menos elevados, es evidente que el medio no debe ser confundido en ningún caso con el resultado.

[2] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, págs. 12-13 de la edic. francesa.

parte de los místicos se libran a austeridades, a veces incluso excesivas, aunque no sean por lo demás los únicos, ya que esto es un carácter bastante general de la «vida religiosa» tal como se concibe en occidente, en virtud de la idea muy extendida que atribuye al sufrimiento, y sobre todo al sufrimiento voluntario, un valor propio en sí mismo; es cierto también que, de una manera general, esta idea, que no tiene nada en común con el sentido original de la ascesis y que no es en modo alguno solidaria de ella, está todavía más particularmente acentuada en los místicos, pero, repitámoslo, está lejos de pertenecerles exclusivamente[1]. Por otro lado, y es esto sin duda lo que permite comprender que el ascetismo haya tomado comúnmente una tal significación, es natural que toda ascesis, o toda regla de vida que apunta a una meta espiritual, revista a los ojos de los «mundanos» una apariencia de austeridad, incluso si no implica de ninguna manera la idea de sufrimiento, y simplemente porque descarta o desdeña forzosamente las cosas que ellos mismos consideran como las más importantes, cuando no incluso como completamente esenciales para la vida humana, y cuya búsqueda llena toda su existencia.

Cuando se habla de ascetismo como se hace habitualmente, eso parece implicar también otra cosa: es que lo que no debería ser normalmente más que un simple medio que tiene un carácter preparatorio se toma muy frecuentemente por un verdadero fin; no creemos exagerar nada al decir que, para muchos espíritus religiosos, el ascetismo no tiende a la realización efectiva de estados espirituales, sino que tiene como único móvil la esperanza de una «salvación» que solo se alcanzará en la «otra vida». No queremos insistir más en ello, pero parece que, en semejante caso, la desviación ya no está solo en el sentido de la palabra, sino en la cosa misma que designa; desviación, decimos, no ciertamente porque haya algo más o menos ilegítimo en el deseo de la «salvación», sino porque una verdadera ascesis debe proponerse resultados más directos y más precisos. Tales resultados, cualquiera que sea por lo demás el grado hasta donde

[1] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, págs. 177-178 de la edic. francesa.

pueden llegar, son, en el orden exotérico y religioso mismo, la verdadera meta de la «ascética»; ¿pero cuántos son, en nuestros días al menos, aquellos que sospechan que esos resultados pueden alcanzarse también por una vía activa, y por tanto muy diferente que la vía pasiva de los místicos?

Sea como fuere, el sentido mismo de la palabra «ascesis», si no el de sus derivados, es suficientemente extenso como para aplicarse en todos los órdenes y a todos los niveles: puesto que se trata esencialmente de un conjunto metódico de esfuerzos que tienden a un desarrollo espiritual, se puede hablar igualmente bien, no sólo de una ascesis religiosa, sino también de una ascesis iniciática. Es menester solamente tener cuidado de destacar que la meta de esta última no está sometida a ninguna de las restricciones que limitan necesariamente, y en cierto modo por definición misma, la de la ascesis religiosa, puesto que el punto de vista exotérico al que está ligada ésta se refiere exclusivamente al estado individual humano[1], mientras que el punto de vista iniciático comprende la realización de los estados supraindividuales, hasta el estado supremo e incondicionado inclusive[2]. Además, no hay que decir que los errores o las desviaciones concernientes a la ascesis que pueden producirse en el dominio religioso, no podrían encontrarse en el dominio iniciático ya que no residen en definitiva más que en las limitaciones mismas que son inherentes al punto de vista exotérico como tal; lo que decíamos hace un momento del ascetismo, concretamente, no es evidentemente explicable sino por el hecho del horizonte espiritual más o menos estrechamente limitado que es el de la generalidad de los exoteristas exclusivos, y, por

[1] Entiéndase bien que aquí se trata de la individualidad considerada en su integralidad, con todas las extensiones de que es susceptible, sin lo cual la idea religiosa de la «salvación» misma no podría tener verdaderamente ningún sentido.

[2] Apenas creemos útil recordar que esa es precisamente la diferencia esencial entre la «salvación» y la «Liberación»; estas dos metas no solo no son del mismo orden, sino que no pertenecen siquiera a órdenes que, aunque diferentes, serían todavía comparables entre ellos, puesto que no podría haber ninguna medida común entre un estado condicionado cualquiera y el estado incondicionado.

consiguiente, el de los hombres «religiosos» en el sentido ordinario del término.

El término de «ascesis», tal y como lo entendemos aquí, es el que, en las lenguas occidentales, corresponde más exactamente al sánscrito *tapas*; es verdad que éste contiene una idea que no es directamente expresada por el otro, pero esa idea por eso no entra menos estrictamente en la noción que uno puede hacerse de la ascesis. El sentido primero de *tapas* es en efecto el de «calor»; en el caso de que se trata, ese calor es evidentemente el de un fuego interior[1] que debe quemar lo que los kabbalistas llamarían las «cortezas», es decir, en suma destruir todo lo que, en el ser, constituye un obstáculo a una realización espiritual; así pues, eso es algo que caracteriza, de la manera más general, a todo método preparatorio a esta realización, método que, bajo este punto de vista puede considerarse como constituyendo una «purificación» previa a la obtención de todo estado espiritual efectivo[2].

Si *tapas* toma frecuentemente el sentido de esfuerzo penoso o doloroso, ello no quiere decir que se atribuya un valor o una importancia especial al sufrimiento como tal, ni que éste se considere aquí como algo más que un «accidente»; sino que, por la naturaleza misma de las cosas, el desapego de las contingencias es siempre forzosamente penoso para el individuo, cuya existencia misma pertenece también al orden contingente. En eso no hay nada que sea asimilable a una «expiación» o a una «penitencia», ideas que, al contrario, juegan un gran papel en el ascetismo entendido en el sentido vulgar, y que tienen sin duda su razón de ser en un cierto aspecto del punto de vista religioso, pero que, manifiestamente, no podrían encontrar ningún lugar en el dominio iniciático, ni por lo demás en las tradiciones que no están

[1] La relación de este fuego interior con el «azufre» de los hermetistas, que se concibe igualmente como un principio de naturaleza ígnea, es muy evidente como para que sea necesario hacer otra cosa que indicarlo de pasada (Ver *La Gran Tríada*, cap. XII).

[2] Se podrá aproximar esto a lo que hemos dicho sobre el sujeto de la verdadera naturaleza de las pruebas iniciáticas (Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXV).

revestidas de una forma religiosa[1].

En el fondo, se podría decir que toda ascesis verdadera es esencialmente un «sacrificio», y hemos tenido la ocasión de ver en otras partes que, en todas las tradiciones, el sacrificio, bajo cualquier forma que se presente, constituye propiamente el acto ritual por excelencia, el acto en el que se resumen en cierto modo todos los demás. Lo que se sacrifica así gradualmente en la ascesis[2], son todas las contingencias de las que el ser debe llegar a desprenderse como de otros tantos lazos u obstáculos que le impiden elevarse a un estado superior[3]; pero, si puede y debe sacrificar esas contingencias, es en tanto que ellas dependen de él y en tanto que de una cierta manera forman parte de sí mismo a un título cualquiera[4]. Por lo demás, como la individualidad misma no es también más que una contingencia, la ascesis, en su significación más completa y más profunda, no es en definitiva otra cosa que el sacrificio del «mí mismo» cumplido para realizar la consciencia del «Sí mismo».

[1] En las traducciones de los orientalistas, se encuentran frecuentemente las palabras «penitencia» y «penitente», que no se aplican en modo alguno a aquello de lo que se trata en realidad, mientras que los de «ascesis» y de «asceta» convendrían al contrario perfectamente en la mayoría de los casos.

[2] Decimos gradualmente por eso mismo de que se trata de un proceso metódico, y por lo demás es fácil comprender que, salvo quizás en algunos casos excepcionales, el desapego completo no puede operarse de un solo golpe.

[3] Para ese ser, puede decirse que esas contingencias son destruidas entonces como tales, es decir, en tanto que cosas manifestadas, pues ellas ya no existen verdaderamente para él, aunque subsistan sin cambio para los demás seres; pero, por lo demás, esta destrucción aparente es en realidad una «transformación», ya que no hay que decir que, desde el punto de vista principial, nada de lo que es podría ser destruido nunca.

[4] A propósito de esto se puede recordar también el simbolismo de la «puerta estrecha», que no puede ser pasada por el que, como los «ricos» que se citan en el Evangelio, no ha sabido despojarse de las contingencias, o que, «habiendo querido salvar su alma (es decir, el «mí mismo»), la pierde» porque, en esas condiciones, no puede unirse efectivamente al principio permanente e inmutable de su ser.

CAPÍTULO XX

GURU Y UPAGURU

Si se habla frecuentemente del papel iniciático del *Guru* o del Maestro espiritual (lo que por lo demás, bien entendido, no quiere decir ciertamente que aquellos que hablan de él le comprendan siempre exactamente), hay, por el contrario, otra noción que se pasa generalmente bajo silencio: es la noción de lo que la tradición hindú designa por la palabra *upaguru*. Por *upaguru* es menester entender todo ser, cualquiera que sea, cuyo encuentro es para alguien la ocasión o el punto de partida de un cierto desarrollo espiritual; y, de una manera general, no es en modo alguno necesario que este ser mismo sea consciente del papel que juega así. Por lo demás, si hablamos aquí de un ser, también podríamos hablar igualmente de una cosa o incluso de una circunstancia cualquiera que provoca el mismo efecto; en suma, esto equivale a lo que hemos dicho ya frecuentemente, a saber, que, según los casos, no importa lo que sea, puede actuar a este respecto como una «causa ocasional»; no hay que decir que ésta no es una causa en el sentido propio de esta palabra, y que en realidad la causa verdadera se encuentra en la naturaleza de aquel sobre quien se ejerce esa acción, como lo muestra el hecho de que lo que tiene un tal efecto para él puede muy bien no tener ninguno para otro individuo. Agregaremos que los *upagurus*, entendidos así, pueden ser naturalmente múltiples en el curso de un mismo desarrollo espiritual, ya que cada uno de ellos no tiene más que un papel transitorio y no puede actuar eficazmente sino en un cierto momento determinado, fuera del cual su intervención ya no tendría más importancia de la que tienen la mayoría de las cosas que se presentan a nosotros a cada instante y que miramos como más o menos indiferentes.

La designación del *upaguru* indica que no tiene más que un papel accesorio y subordinado, que, en el fondo, podría considerarse como el de un auxiliar del verdadero *Guru*; en efecto,

éste debe saber utilizar todas las circunstancias favorables al desarrollo de sus discípulos, conformemente a las posibilidades y a las aptitudes particulares de cada uno de ellos, e incluso, si es realmente un Maestro espiritual en el sentido completo de esta palabra, a veces puede provocar él mismo su manifestación en el momento requerido. Por consiguiente, de una cierta manera, se podría decir que los *upagurus* no son más que «prolongamientos» del *Guru*, de la misma manera que los instrumentos y los medios diversos empleados por un ser para ejercer o amplificar su acción son otros tantos prolongamientos de sí mismo; y, por consecuencia, es evidente que el papel propio de éste no es en modo alguno disminuido por eso, sino que, bien al contrario, encuentra en ello la posibilidad de ejercerse más completamente y de una manera mejor adaptada a la naturaleza de cada discípulo, puesto que la diversidad indefinida de las circunstancias contingentes permite encontrar siempre en ella alguna correspondencia con la de las naturalezas individuales.

Lo que acabamos de decir se aplica al caso que se puede considerar como normal, o que al menos debería serlo en lo que concierne al proceso iniciático, es decir, al que implica la presencia efectiva de un *Guru* humano; antes de pasar a consideraciones de otro orden, que se aplican igualmente a los casos más o menos excepcionales que pueden existir de hecho fuera de ese, conviene hacer todavía otra precisión. Cuando la iniciación propiamente dicha es conferida por alguien que no posee las cualificaciones requeridas para desempeñar la función de un Maestro espiritual, y que, por consiguiente, actúa únicamente como «transmisor» de la influencia vinculada al rito que cumple, un tal iniciador puede también ser asimilado propiamente a un *upaguru*, que, por lo demás, tiene como tal una importancia completamente particular y en cierto modo única en su género, puesto que es su intervención la que determina realmente el «segundo nacimiento», y eso incluso si la iniciación debe permanecer simplemente virtual. Este caso es también el único en el que el *upaguru* debe forzosamente tener consciencia

de su papel, al menos a algún grado; agregamos esta restricción porque, cuando se trata de organizaciones iniciáticas más o menos degeneradas o disminuidas, puede ocurrir que el iniciador sea ignorante de la verdadera naturaleza de lo que transmite y que no tenga siquiera ninguna idea de la eficacia inherente a los ritos, lo que, como lo hemos explicado en otras ocasiones, no impide en modo alguno que éstos sean válidos desde que se cumplen regularmente y en las condiciones requeridas. Únicamente, entiéndase bien que, a falta de un *Guru*, la iniciación recibida así corre mucho riesgo de no devenir nunca efectiva, salvo en algunos casos de excepción de los cuales hablaremos quizás en otra ocasión; todo lo que al respecto diremos por el momento, es que, aunque teóricamente no haya imposibilidad absoluta, la cosa es casi tan rara de hecho como lo es el vinculamiento iniciático obtenido fuera de los medios ordinarios, de suerte que es en suma poco útil considerarla cuando uno quiere atenerse a lo que es susceptible de la aplicación más extensa.

Dicho eso, volvemos de nuevo a la consideración de los *upagurus* en general, de la cual nos queda que precisar todavía una significación más profunda que la que hemos indicado hasta aquí, ya que el *Guru* humano mismo no es en el fondo más que la representación exteriorizada y como «materializada» del verdadero «*Guru* interior», y su necesidad se debe a que el iniciado, mientras no ha llegado a un cierto grado de desarrollo espiritual, es incapaz de entrar directamente en comunicación consciente con éste. Haya o no un *Guru* humano, el *Guru* interior está siempre presente en todos los casos, puesto que es uno con el «Sí mismo»; y, en definitiva, es en este punto de vista donde es menester colocarse si se quieren comprender plenamente las realidades iniciáticas; por otra parte, bajo esta relación ya no hay más excepciones como aquellas a las que hacíamos alusión hace un momento, sino solo modalidades diversas según las cuales se ejerce la acción de este *Guru* interior. Como el *Guru* humano mismo, pero a un grado menor y más «parcialmente», si puede expresarse así, los *upagurus* son sus manifestaciones; como tales,

son, se podría decir, las apariencias que reviste para comunicar, en la medida de lo posible, con el ser que todavía no puede ponerse en relación directa con él, de suerte que la comunicación no puede efectuarse sino por medio de estos «soportes» exteriores. Eso permite comprender, por ejemplo, porque se dice que el anciano, el enfermo, el cadáver y el monje, encontrados sucesivamente por el futuro Buddha, eran formas tomadas por los *Dêvas* que querían dirigirle hacia la iluminación, y que estos *Dêvas* mismos no eran aquí sino aspectos del *Guru* interior; aquí no es necesario entender que no hayan sido más que simples «apariciones», aunque éstas sean ciertamente posibles también en algunos casos. La realidad individual del ser que juega el papel de un *upaguru* no es afectada ni destruida por eso; no obstante, si ella se desvanece en cierto modo ante la realidad de orden superior de la cual es «soporte» ocasional y momentáneo, ello es solo para aquel a quien se dirige especialmente el «mensaje» del cual, conscientemente o más frecuentemente inconscientemente, ha devenido así el portador.

Para prevenir toda equivocación, agregaremos que sería menester guardarse bien de interpretar lo que acabamos de decir en último lugar en el sentido de que las manifestaciones del *Guru* interior constituirían únicamente algo «subjetivo»; no es así en modo alguno como lo entendemos, y, bajo nuestro punto de vista, la «subjetividad» no es sino la más vana de las ilusiones. La realidad superior de la que hablamos se sitúa mucho más allá del dominio «psicológico» y donde lo «subjetivo» ya no tiene verdaderamente ningún sentido; algunos podrán encontrar que eso es muy evidente como para que haya lugar a insistir más en ello, pero conocemos demasiado bien la mentalidad que es la de la mayoría de nuestros contemporáneos como para no saber que tales precisiones están lejos de ser superfluas; ¿no hemos visto gentes que, cuando se trata del «Maestro espiritual» llegan hasta traducirlo por «director de consciencia»?

CAPÍTULO XXI

VERDADEROS Y FALSOS INSTRUCTORES ESPIRITUALES

Hemos insistido frecuentemente sobre la distinción que hay que hacer entre la iniciación propiamente dicha, que es el vinculamiento puro y simple a una organización iniciática, vinculamiento que implica esencialmente la transmisión de una influencia espiritual, y los medios que podrán ponerse en operación después para contribuir a hacer efectiva una iniciación que primero no era más que virtual, medios cuya eficacia está subordinada naturalmente, en todos los casos, a la condición indispensable de un vinculamiento previo. Estos medios, en tanto que constituyen la ayuda aportada desde afuera al trabajo interior del que debe resultar el desarrollo espiritual del ser (y entiéndase bien que jamás pueden suplir de ninguna manera a ese trabajo mismo), pueden ser designados, en su conjunto, por el término de instrucción iniciática, tomando éste en su sentido más extenso, y no limitándole a la comunicación de algunos datos de orden doctrinal, sino comprendiendo en él igualmente todo lo que, a un título cualquiera, es de la naturaleza de guiar al iniciado en el trabajo que cumple para llegar a una realización espiritual a cualquier grado que sea.

Lo que es más difícil, y sobre todo en nuestra época, no es ciertamente obtener un vinculamiento iniciático, lo que es quizás a veces muy fácil[1]; lo que es difícil es encontrar un instructor verdaderamente calificado, es decir, capaz de desempeñar realmente la función de guía espiritual, así como acabamos de decirlo, aplicando todos los medios convenientes a sus propias posibilidades particulares, fuera de las cuales es evidentemente imposible, incluso al Maestro más perfecto, obtener ningún

[1] Con esto queremos hacer alusión al hecho de que algunas organizaciones iniciáticas han devenido demasiado «abiertas» lo que por lo demás es siempre para ellas una causa de degeneración.

resultado efectivo. Sin un tal instructor, como lo hemos explicado ya precedentemente, la iniciación, aunque ciertamente válida en sí misma, desde que la influencia espiritual ha sido realmente transmitida por medio del rito apropiado[1], permanecería siempre simplemente virtual, salvo en casos de excepción muy raros. Lo que agrava todavía la dificultad, es que aquellos que tienen la pretensión de ser guías espirituales, sin estar calificados de ninguna manera para desempeñar este papel, probablemente jamás han sido tan numerosos como en nuestros días; y el peligro que resulta de eso es tanto mayor cuanto que, de hecho, esas gentes tienen generalmente facultades psíquicas muy poderosas y más o menos anormales, lo que no prueba evidentemente nada desde el punto de vista del desarrollo espiritual y lo que, incluso, ordinariamente es un indicio más bien desfavorable a este respecto, pero que por eso no es menos susceptible de provocar la ilusión y de imponerla a todos aquellos que están insuficientemente prevenidos, y que, por consiguiente, no saben hacer las distinciones esenciales. Por consiguiente, no se podría tener la suficiente precaución contra esos falsos instructores, que, no pueden sino extraviar a aquellos que se dejan seducir por ellos y que todavía deberán estimarse afortunados si no les ocurre nada más penoso que perder su tiempo; por lo demás, que no sean más que simples charlatanes, como hay muchos actualmente, o que se ilusionen ellos mismos antes de ilusionar a los demás, no hay que decir que eso no cambia en nada las consecuencias, e incluso en un cierto sentido, aquellos que son más o menos completamente sinceros (ya que puede haber en eso muchos grados) son quizás todavía más peligrosos en razón de su inconsciencia misma. Apenas hay necesidad de agregar que la confusión de lo psíquico y de lo espiritual, que desgraciadamente está tan extendida en nuestros contemporáneos y que hemos denunciado en muchas

[1] Debemos recordar aquí que el iniciador que actúa como «transmisor» de la influencia vinculada al rito no es forzosamente apto para desempeñar el papel de instructor; si las dos funciones están normalmente reunidas allí donde las instituciones tradicionales no han sufrido ninguna disminución, ellas están bien lejos de estarlo siempre de hecho en las condiciones actuales.

ocasiones, contribuye en una amplia medida a hacer posibles las peores equivocaciones a este respecto; si se junta a eso el atractivo de los pretendidos «poderes» y el gusto por los «fenómenos» más o menos extraordinarios, que por lo demás se les asocian casi inevitablemente, se tendrá una explicación bastante completa del éxito de algunos falsos instructores.

Sin embargo, hay un carácter por el que muchos de éstos, si no todos, pueden ser reconocidos bastante fácilmente, y, aunque no es en suma más que una consecuencia directa y necesaria de todo lo que hemos expuesto constantemente sobre el tema de la iniciación, no creemos inútil, en presencia de las preguntas que se nos han formulado en estos últimos tiempos a propósito de diversos personajes más o menos sospechosos, precisarlo todavía una vez más de una manera más explícita. Quienquiera que se presenta como un instructor espiritual sin vincularse a una forma tradicional determinada o sin conformarse a las reglas establecidas por éstas no puede tener verdaderamente la cualidad que se atribuye; según los casos, puede ser un vulgar impostor o un «ilusionado» ignorante de las condiciones reales de la iniciación; y en este último caso más todavía que en el otro, es de temer que, muy frecuentemente, no sea, en definitiva, nada más que un instrumento al servicio de algo que quizás ni siquiera sospecha él mismo. Diremos otro tanto de lo mismo (y por lo demás este carácter se confunde forzosamente hasta un cierto punto con el precedente) de quienquiera que tiene la pretensión de dispensar indistintamente una enseñanza de naturaleza iniciática a no importa quién e incluso a simples profanos, desdeñando la necesidad, como condición primera de su eficacia, del vinculamiento a una organización regular, o también de quienquiera que procede siguiendo métodos que no son conformes con los de ninguna iniciación reconocida tradicionalmente. Si se supieran aplicar estas pocas indicaciones y atenerse siempre a ellas estrictamente, los promotores de «pseudo-iniciaciones», de cualquier forma que estén revestidos, se encontrarían casi

inmediatamente desenmascarados[1]; ya solo quedaría el peligro que puede venir de representantes de iniciaciones desviadas, aunque reales, y que han dejado de estar en la línea de la ortodoxia tradicional; pero ese caso está ciertamente mucho menos extendido, al menos en el mundo occidental, y, por consiguiente, es evidentemente mucho menos urgente preocuparse de él en las circunstancias presentes. Por lo demás, podemos decir al menos que los «instructores» que se vinculan a tales iniciaciones tienen generalmente, en común con los otros de los que acabamos de hablar, el hábito de manifestar sus «poderes» psíquicos a todo propósito y sin ninguna razón válida (pues no podemos considerar como tal la de atraerse discípulos o retenerlos por este medio, lo que es la meta a la que apuntan más ordinariamente), y de atribuir la preponderancia a un desarrollo excesivo y más o menos desordenado de las posibilidades de ese orden, lo que es siempre en detrimento de todo verdadero desarrollo espiritual.

Por otra parte, en lo que concierne a los verdaderos instructores espirituales, el contraste que presentan con los falsos instructores, bajo los diversos aspectos que acabamos de indicar, puede, si no hacerles reconocer con una entera seguridad (en el sentido de que estas condiciones, aunque son necesarias, pueden sin embargo no ser suficientes), al menos ayudar a ello enormemente; pero aquí conviene hacer todavía otra precisión para disipar algunas ideas falsas. Contrariamente a lo que muchos parecen imaginarse, no es siempre necesario, para que alguien sea apto para desempeñar este papel en ciertos límites, que haya llegado él mismo a una realización espiritual completa; debería ser bien evidente, en efecto, que es menester mucho menos que eso para ser capaz de guiar válidamente a un discípulo en los primeros

[1] Es menester no olvidar, naturalmente, contar también en el número de las «pseudo-iniciaciones», así como lo hemos explicado en otras ocasiones, todas las que pretenden basarse sobre formas tradicionales que ya no tienen actualmente ninguna existencia efectiva; pero esas al menos son manifiestamente reconocibles a primera vista y sin que haya necesidad de examinar las cosas más de cerca, mientras que puede no ser siempre así para las otras.

estadios de su carrera iniciática. Bien entendido, cuando éste haya alcanzado el punto más allá del cual no puede conducirle, el instructor que se encuentra en este caso, pero que sin embargo es verdaderamente digno de este nombre, jamás vacilará en hacerle saber que en adelante ya no puede hacer nada por él, y en dirigirle entonces, para seguir su trabajo en las condiciones más favorables, ya sea a su propio Maestro si la cosa es posible, ya sea a cualquier otro instructor que reconoce como más completamente calificado que él mismo; y, cuando la cosa es así, en suma no hay nada de sorprendente y ni siquiera de anormal en que el discípulo pueda finalmente rebasar el nivel espiritual de su primer instructor, quien por lo demás, si es verdaderamente lo que debe ser, no podrá sino felicitarse de haber contribuido por su parte, por modesta que sea, a conducirle a ese resultado. En efecto, los celos y las rivalidades individuales, no podrían tener ningún lugar en el verdadero dominio iniciático, mientras que, por el contrario, tienen casi siempre un lugar muy grande en la manera de actuar de los falsos instructores; y son únicamente a éstos a quienes deben denunciar y combatir, cada vez que las circunstancias lo exijan, no solamente los Maestros espirituales auténticos, sino también todos aquellos que tienen consciencia a algún grado de lo que es realmente la iniciación.

CAPÍTULO XXII

SABIDURÍA INNATA Y SABIDURÍA ADQUIRIDA

Confucio enseñaba que hay dos tipos de sabios, unos de nacimiento, mientras que los otros, entre los cuales estaba él mismo, no han devenido tales más que por sus esfuerzos. Es menester acordarse aquí de que el «sabio» (*cheng*) tal como lo entiende, que representa el grado más elevado de la jerarquía confucionista, constituye al mismo tiempo, como lo hemos explicado ya en otra parte[1], el primer escalón de la jerarquía taoísta, situándose así en cierto modo en el punto límite donde se juntan los dos dominios exotérico y esotérico. En estas condiciones, uno puede preguntarse si, al hablar del sabio de nacimiento, Confucio ha querido designar con eso solo al hombre que posee por naturaleza todas las cualificaciones requeridas para acceder efectivamente y sin otra preparación a la jerarquía iniciática, y que, por consiguiente, no tiene ninguna necesidad de esforzarse primeramente en escalar poco a poco, por estudios más o menos largos y penosos, los grados de la jerarquía exterior. Eso es muy posible en efecto y constituye incluso la interpretación más verosímil; un tal sentido es por lo demás tanto más legítimo cuanto que implica al menos el reconocimiento del hecho de que hay seres que están por así decir destinados, por sus propias posibilidades, a pasar inmediatamente más allá de ese dominio exotérico en el que Confucio mismo ha entendido mantenerse siempre. Sin embargo, por otra parte uno puede preguntarse también si, al rebasar las limitaciones inherentes al punto de vista propiamente confucionista, la sabiduría innata no es susceptible de tener una significación más extensa y más profunda, en la cual la que acabamos de indicar podría entrar por lo demás a título de caso particular.

Es fácil comprender que haya lugar a plantearse una tal cuestión, ya que, así como hemos tenido frecuentemente la

[1] Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

ocasión de decirlo, todo conocimiento efectivo constituye una adquisición permanente, obtenida por el ser de una vez por todas, y que nada puede hacerle perder jamás. Por consiguiente, si un ser que ha llegado a un cierto grado de realización en un estado de existencia pasa a otro estado, deberá necesariamente aportar con él lo que haya adquirido así, que aparecerá entonces como «innato» en ese nuevo estado; por lo demás, entiéndase bien que no puede tratarse en eso más que de una realización que ha quedado incompleta, sin lo cual el paso a otro estado ya no tendría ningún sentido concebible, y que, en el caso del ser que pasa al estado humano, caso que es el que nos interesa más particularmente aquí, esa realización no ha llegado todavía hasta la liberación de las condiciones de la existencia individual; pero puede extenderse desde los grados más elementales hasta el punto más vecino de aquel que, en el estado humano, corresponderá a la perfección de este estado[1]. Se puede observar incluso que, en el estado primordial, todos los seres que nacían como hombres debían estar en este último caso, puesto que poseían esa perfección de su individualidad de una manera natural y espontánea, sin tener que hacer ningún esfuerzo para llegar a ella, lo que implica que estaban a punto de alcanzar un tal grado antes de nacer en el estado humano; eran pues verdaderamente sabios de nacimiento, y eso no solo en la acepción restringida en que Confucio podía entenderlo bajo su propio punto de vista, sino en toda plenitud del sentido que puede darse a esta expresión.

Antes de ir más lejos, es bueno llamar la atención sobre el hecho de que se trata aquí de una adquisición obtenida en estados de existencia diferentes del estado humano, lo que por consiguiente, no tiene nada ni puede tener nada de común con una concepción «reencarnacionista» cualquiera; por lo demás, ésta, además de las razones de orden metafísico que se oponen a ella de una manera absoluta en todos los casos, sería todavía más manifiestamente absurda en el de los primeros hombres, y eso

[1] Decimos solo el punto más vecino, porque si la perfección de un estado individual hubiera sido alcanzada efectivamente, el ser ya no tendría que pasar por otro estado individual.

basta para que sea inútil insistir más en ello. Lo que es quizás más importante destacar expresamente, dado que es donde uno podría equivocarse más fácilmente, es que, cuando hablamos del estado humano, es menester no concebir esa anterioridad como implicando en realidad y literalmente una sucesión más o menos asimilable a la sucesión temporal tal como existe en el interior del estado humano mismo, sino solo como expresando el encadenamiento causal de los diferentes estados; a decir verdad, éstos no pueden describirse así como sucesivos más que de una manera puramente simbólica, pero, por lo demás, no hay que decir que, sin recurrir a un tal simbolismo conforme a las condiciones de nuestro mundo, sería completamente imposible expresar las cosas inteligiblemente en lenguaje humano. Hecha esta reserva, se puede hablar de un ser como habiendo alcanzado ya un cierto grado de realización antes de nacer en el estado humano; basta saber en qué sentido debe entenderse para que esta manera de hablar, por inadecuada que sea en sí misma, no presente verdaderamente ningún inconveniente; y es así como un tal ser poseerá de nacimiento el grado correspondiente a esa realización en el mundo humano, grado que puede ir desde el del *cheng-jen* o sabio confucionista hasta el del *tchen-jen* u «hombre verdadero».

Sin embargo, sería menester no creer que, en las condiciones actuales del mundo terrestre, esta sabiduría innata pueda manifestarse del todo espontáneamente como se manifestaba en la época primordial, ya que, evidentemente, es menester tener en cuenta los obstáculos que el medio opone a ello. Así pues, el ser en cuestión deberá recurrir a los medios que existen de hecho para superar estos obstáculos, lo que equivale a decir que no está dispensado de ninguna manera, como se podría estar tentado a suponerlo sin razón, del vinculamiento a una «cadena» iniciática, a falta del cual, mientras esté en el estado humano, permanecerá simplemente lo que era al entrar en él, y como sumergido en una suerte de «sueño» espiritual que no le permite ir más lejos en la vía de su realización. En rigor, todavía se podría concebir que manifieste exteriormente, sin tener necesidad de desarrollarle de

una manera gradual, el estado que es el del *cheng-jen*, porque éste no es todavía más que el límite superior del dominio exotérico; pero, para todo lo que está más allá, la iniciación propiamente dicha constituye siempre actualmente una condición indispensable, y por lo demás suficiente en parecido caso[1]. Este ser podrá pasar entonces en apariencia por los mismos grados que el iniciado que ha partido simplemente del estado del hombre ordinario, pero, no obstante, la realidad será muy diferente; en efecto, no solo la iniciación, en lugar de no ser primeramente más que virtual como lo es habitualmente, será para él inmediatamente efectiva, sino que también «reconocerá» esos grados, si puede expresarse así, como teniéndolos ya en él, de una manera que puede compararse a la «reminiscencia» platónica, y que inclusive, en el fondo, es una de la significaciones de ésta. Este caso es comparable también a lo que sería, en el orden del conocimiento teórico, el de alguien que posee ya interiormente la consciencia de algunas verdades doctrinales, pero que es incapaz de expresarlas porque no tiene a su disposición los términos apropiados, y que, desde que las oye enunciar, las reconoce de inmediato y penetra enteramente su sentido sin tener que hacer ningún trabajo para asimilarlas. Puede ocurrir incluso que, cuando se encuentre en presencia de los ritos y de los símbolos iniciáticos, éstos le aparezcan como si siempre los hubiera conocido, de una manera en cierto modo «intemporal», porque, efectivamente, hay en él todo lo que, más allá e independientemente de las formas particulares, constituye su esencia misma; y, de hecho, ese conocimiento no tiene realmente ningún comienzo temporal, puesto que resulta de una adquisición realizada fuera del curso del estado humano, que es el único verdaderamente condicionado por el tiempo.

Otra consecuencia de lo que acabamos de decir, es que, para recorrer la vía iniciática, un ser tal como éste del que hablamos no

[1] El único caso donde esta condición no existe es aquel donde se trata de la realización descendente, porque ésta presupone que la realización ascendente ha sido cumplida hasta su término último; por consiguiente, este caso es muy diferente del que estamos considerando ahora.

tiene ninguna necesidad de la ayuda de un *Guru* exterior y humano, puesto que en realidad, la acción del verdadero *Guru* interior opera en él desde el comienzo, haciendo evidentemente inútil la intervención de todo «sustituto» provisorio, ya que el papel del *Guru* exterior no es en definitiva otra cosa que eso; y, a este respecto, éste es el caso de excepción al cual nos ha ocurrido ya hacer alusión más atrás. Lo que es indispensable comprender bien, es que, precisamente, ese no puede ser más que un caso completamente excepcional, y que lo es incluso naturalmente cada vez más a medida que la humanidad avanza más en la marcha descendente de su ciclo; en efecto, se podría ver ahí como un último vestigio del estado primordial y de aquellos que lo han seguido anteriormente al *Kali-Yuga*, vestigio por lo demás forzosamente obscurecido, puesto que el ser que posee «de derecho» desde su nacimiento la cualidad de «hombre verdadero» o la que corresponde a un menor grado de realización ya no puede desarrollarla «de hecho» de una manera enteramente espontánea e independiente de toda circunstancia contingente. Bien entendido, el papel de las contingencias por eso no está menos reducido para él al mínimo, puesto que no se trata en suma más que de un vinculamiento iniciático puro y simple, que le es evidentemente posible obtener siempre, tanto más cuanto que será como invenciblemente llevado a él por las «afinidades» que son un efecto de su naturaleza misma. Pero lo que es menester evitar sobre todo, ya que es ese un peligro que hay que temer siempre cuando se consideran excepciones como esas, es que algunos no puedan dejar de imaginarse con mucha facilidad que un tal caso es el suyo, ya sea porque se sienten naturalmente llevados a buscar la iniciación, lo que con frecuencia indica solo que están dispuestos a entrar en esa vía, y no que la hayan recorrido ya en parte en otro estado, ya sea porque, ante toda iniciación, les ha ocurrido tener algunos «vislumbres» más o menos vagos, de orden probablemente más psíquico que espiritual, que no tienen en suma nada más de extraordinario y que no prueban más de lo que prueban las «premoniciones»

cualesquiera que pueda tener ocasionalmente cualquier hombre cuyas facultades están un poco menos estrechamente limitadas de lo que lo están comúnmente las de la humanidad actual, y que, por eso mismo, se encuentra menos exclusivamente encerrado en la modalidad corporal de su individualidad, lo que, por lo demás, de una manera general, no implica siquiera necesariamente que esté verdaderamente calificado para la iniciación. Ciertamente, todo eso no representa sino razones completamente insuficientes para pretender poder prescindir de un Maestro espiritual y llegar no obstante a la iniciación efectiva, no menos que para dispensarse de todo esfuerzo personal en vistas de ese resultado; la verdad obliga a decir que es una posibilidad que existe, pero también que no puede pertenecer más que a una ínfima minoría, de suerte que, en suma, no hay que tenerla en cuenta prácticamente. Aquellos que tienen realmente esta posibilidad tomarán siempre consciencia de ella, en el momento requerido, de una manera cierta e indudable, y esa es, en el fondo, la única cosa que importa; en cuanto a los demás, sus vanas imaginaciones, si se dejaran llevar a darles fe y a comportarse en consecuencia, no podrían conducirles sino a las más penosas decepciones.

CAPÍTULO XXIII

TRABAJO INICIÁTICO COLECTIVO Y «PRESENCIA» ESPIRITUAL

Hay formas iniciáticas en las cuales, por su constitución misma, el trabajo colectivo tiene un lugar en cierto modo preponderante; con esto no queremos decir, entiéndase bien, que pueda substituir nunca al trabajo personal y puramente interior de cada uno o dispensar de él de una manera cualquiera, pero al menos, en parecido caso, constituiría un elemento completamente esencial, mientras que en otras partes puede ser muy reducido o incluso enteramente inexistente. El caso del que se trata es concretamente el de las iniciaciones que subsisten actualmente en occidente; y sin duda, generalmente, ello es del mismo modo, a un grado más o menos acentuado, en todas las iniciaciones de oficio, dondequiera que se encuentren, ya que en eso hay algo que parece ser inherente a su naturaleza misma. Como hemos hecho alusión en un reciente estudio en lo que concierne a la Masonería[1], a esto se refiere, por ejemplo, un hecho tal como el de una «comunicación» que no puede ser efectuada sino por el concurso de tres personas, de tal suerte que ninguna de ellas posee ella sola el poder necesario a este efecto; en el mismo orden de ideas, podemos citar igualmente la condición de la presencia de un cierto número mínimo de asistentes, siete por ejemplo, para que una iniciación pueda tener lugar válidamente, mientras que hay otras iniciaciones donde la transmisión, así como eso se encuentra frecuentemente en la India en particular, se opera simplemente de un maestro a un discípulo sin el concurso de nadie más. No hay que decir que una tal diferencia de modalidades debe entrañar consecuencias igualmente diferentes en todo el conjunto del

[1] Ver *Palabra perdida y términos sustituidos* en *Apercepciones sobre la francmasonería.*

Trabajo iniciático ulterior; y, entre esas consecuencias, nos parece sobre todo interesante examinar más de cerca la que se refiere al papel del *Guru* o de lo que ocupa su lugar.

En el caso donde la transmisión iniciática es efectuada por una sola persona, ésta asegura por eso mismo la función del *Guru*, frente al iniciado; aquí importa poco que sus cualificaciones a este respecto sean más o menos completas y que, como ocurre frecuentemente de hecho, no sea capaz de conducir a su discípulo más que hasta tal o cual estadio determinado; el principio por eso no es menos siempre el mismo: el *Guru* está ahí desde el punto de partida, y no podría haber ninguna duda sobre su identidad. En el otro caso, por el contrario, las cosas se presentan de una manera mucho menos simple y menos evidente, y uno puede preguntarse legítimamente dónde está en realidad el *Guru*; sin duda, todo «maestro», cuando instruye a un «aprendiz», siempre puede ocupar su lugar en un cierto sentido y en una cierta medida, pero eso no es nunca más que de una manera muy relativa, y, si el que lleva a cabo la transmisión iniciática no es propiamente más que un *upaguru*, con mayor razón será lo mismo para todos los demás; por otra parte, ahí no se encuentra nada que recuerde la relación exclusiva del discípulo con un *Guru* único, que es una condición indispensable para que se pueda emplear este término en su verdadero sentido. De hecho, no parece que, en tales iniciaciones, haya habido nunca, hablando propiamente, Maestros espirituales ejerciendo su función de una manera continua; si los ha habido, lo que evidentemente no puede ser excluido[1], no es en suma sino más o menos excepcionalmente, de suerte que su presencia no aparece como un elemento constante y necesario en la constitución especial de las formas iniciáticas de que se trata. Sin embargo, es menester que, a pesar de todo, haya algo que ocupe su lugar; por eso es por lo que uno debe preguntarse quién o qué desempeña efectivamente esa función en parecido caso.

[1] Debió haberlo necesariamente al menos en el origen mismo de toda forma iniciática determinada, puesto que sólo ellos tienen la cualidad para realizar la «adaptación» requerida por su constitución.

A esa pregunta, se podría estar tentado de responder que aquí es la colectividad misma, constituida por el conjunto de la organización iniciática considerada, la que desempeña el papel del *Guru*; en efecto, esta respuesta sería sugerida de manera bastante natural por la precisión que hemos hecho primeramente sobre la importancia preponderante que se da entonces al trabajo colectivo; pero, sin embargo, sin que se pueda decir que sea enteramente falsa, al menos es completamente insuficiente. Por lo demás, es menester precisar bien que, cuando hablamos a este respecto de la colectividad, no la entenderemos simplemente como la reunión de los individuos considerados en su modalidad corporal únicamente, así como podría ser si se tratara de un agrupamiento profano cualquiera; lo que tenemos sobre todo en vista, es la «entidad psíquica» colectiva, a la cual algunos han dado muy impropiamente el nombre de «egregor». Recordaremos lo que hemos dicho ya a este propósito[1]: lo «colectivo» como tal no podría rebasar de ninguna manera el dominio individual, puesto que no es en definitiva más que una resultante de las individualidades componentes, ni por consiguiente ir más allá del orden psíquico; ahora bien, todo lo que no es más que psíquico no puede tener ninguna relación efectiva y directa con la iniciación, puesto que ésta consiste esencialmente en la transmisión de una influencia espiritual, destinada a producir efectos de orden igualmente espiritual, y por tanto transcendente en relación a la individualidad, de donde, evidentemente, es menester concluir que todo lo que puede hacer efectiva la acción, primeramente virtual, de esta influencia, debe tener necesariamente un carácter supraindividual, y por eso mismo también, si puede decirse, supracolectivo. Por lo demás, entiéndase bien que, igualmente, no es en tanto que individuo humano como el *Guru* propiamente dicho ejerce su función, sino en tanto que representa algo supraindividual de lo cual, en esa función, su individualidad no es en realidad más que el soporte; así pues, para que los dos casos

[1] Ver capítulo VI: *Influencias espirituales y «egregores».*

sean comparables, es menester que lo que aquí es asimilable al *Guru* no sea la colectividad misma, sino el principio transcendente al cual sirve de soporte y que es el único que confiere un carácter iniciático verdadero. Por consiguiente, lo que se trata es lo que se puede llamar, en el sentido más estricto de la palabra, una «presencia» espiritual, que actúa en y por el trabajo colectivo mismo; y, sin pretender tratar en modo alguno la cuestión bajo todos sus aspectos, es la naturaleza de esta «presencia» lo que nos queda que explicar un poco más completamente.

En la Kabbala hebraica se dice que, cuando los sabios conversan de los misterios divinos, la *Shekinah* está entre ellos; así, incluso en una forma iniciática donde el trabajo colectivo no parece ser, de una manera general, un elemento esencial, por eso no está menos afirmada claramente una «presencia» espiritual en el caso donde un tal trabajo tiene lugar, y se podría decir que esa «presencia» se manifiesta en cierto modo en la intersección de las «líneas de fuerza» que van de uno a otro de aquellos que participan en él, como si su «descenso» fuera llamado directamente por la resultante colectiva que se produce en ese punto determinado y que le proporciona un soporte apropiado. No insistiremos más sobre este lado quizás demasiado «técnico» de la cuestión, y solo agregaremos que en eso se trata más especialmente del trabajo de iniciados que han llegado ya a un grado avanzado de desarrollo espiritual, contrariamente a lo que tiene lugar en las organizaciones donde el trabajo colectivo constituye la modalidad habitual y normal desde el comienzo; pero, bien entendido, esta diferencia no cambia en nada el principio mismo de la «presencia» espiritual.

Por otra parte, lo que acabamos de decir debe ser aproximado a estas palabras de Cristo: «Cuando dos o tres estén reunidos en mi nombre, yo estaré en medio de ellos»; y esta aproximación es particularmente llamativa cuando se sabe la relación estrecha que existe entre el Mesías y la *Shekinah*[1]. Es verdad que según la

[1] Se pretende a veces que existiría una variante de este texto, llevando

interpretación corriente, esto concerniría simplemente a la plegaria; pero, por legítima que sea esta aplicación en el orden exotérico, no hay ninguna razón para limitarse a ella exclusivamente y para no considerar también otra significación más profunda, que por eso mismo será verdadera *a fortiori*; o al menos no podría haber en eso otra razón que la limitación del punto de vista exotérico mismo, para aquellos que no pueden o que no quieren rebasarlo. Debemos llamar también especialmente la atención sobre la expresión «en mi nombre» que se encuentra por lo demás tan frecuentemente en el Evangelio, ya que actualmente parece que ya no se entiende sino es en un sentido muy disminuido, si es que no pasa incluso casi del todo desapercibida; en efecto, casi nadie comprende ya todo lo que implica tradicionalmente en realidad, bajo la doble relación doctrinal y ritual. Hemos hablado algo de esta última cuestión en diversas ocasiones, y quizás tendremos todavía que volver de nuevo sobre ello; por el momento, aquí solo queremos indicar una consecuencia suya muy importante bajo el punto de vista donde estamos colocados: es que, en todo rigor, el trabajo de una organización iniciática debe cumplirse siempre «en el nombre» del principio espiritual del cual procede y que ella está destinada a manifestar en cierto modo en nuestro mundo[1]. Este principio

---

solamente «tres» en lugar de «dos o tres», y algunos quieren interpretar estos tres como el cuerpo, el alma y el espíritu; se trataría pues de la concentración y de la unificación de todos los elementos del ser en el trabajo interior, necesaria para que se opere el «descenso» de la influencia espiritual al centro de ese ser. Esta interpretación es ciertamente plausible, e, independientemente de la cuestión de saber exactamente cuál es el texto más correcto, expresa en sí misma una verdad incontestable, pero, en todo caso, en modo alguno excluye la que se refiere al trabajo colectivo; solamente, si el número de tres estuviera realmente especificado, sería menester admitir que representa entonces un mínimo requerido para la eficacia de éste, así como es de hecho en algunas formas iniciáticas.

[1] Toda fórmula ritual diferente de la que responde a lo que decimos aquí no puede pues, cuando la ha substituido, considerarse de otro modo que como representando una disminución, debida a un desconocimiento o a una ignorancia más o menos completa de lo que el «nombre» es verdaderamente, y que implica por consecuencia una cierta degeneración de la organización iniciática, puesto que esta substitución muestra que ésta no es ya plenamente

puede estar más o menos «especializado», conformemente a las modalidades que son propias a cada organización iniciática; pero, siendo de naturaleza puramente espiritual, como lo exige evidentemente la meta misma de toda iniciación, es siempre, en definitiva, la expresión de un aspecto divino, y es una emanación directa de aquel que constituye propiamente la «presencia» que inspira y guía el trabajo iniciático colectivo, a fin de que éste pueda producir resultados efectivos según la medida de las capacidades de cada uno de los que toman parte en él.

consciente de la naturaleza real de la relación que la une a su principio espiritual.

CAPÍTULO XXIV

SOBRE EL PAPEL DEL *GURU*

En estos últimos tiempos, hemos tenido la ocasión de constatar en algunos, al respecto del papel del *Guru*[1] equivocaciones y exageraciones tales que nos vemos obligados a volver una vez más sobre esta cuestión para poner un poco las cosas en su punto. En presencia de algunas afirmaciones, estaríamos casi tentados de lamentar haber insistido nos mismo sobre este papel tanto como lo hemos hecho en muchas circunstancias; es verdad que muchos tienen tendencia a disminuir su importancia, cuando no a desconocerla enteramente, y es eso lo que justificaba nuestra insistencia; pero, es de errores en el sentido opuesto a ese de lo que se trata esta vez.

Así, los hay que llegan hasta pretender que nadie podrá jamás alcanzar la Liberación si no tiene un *Guru*, y, naturalmente, con eso entienden un *Guru* humano; haremos destacar primeramente que esos harían ciertamente mucho mejor en preocuparse de cosas menos lejanas de ellos que la meta última de la realización espiritual, y en contentarse con considerar la cuestión en lo que concierne a las primeras etapas de ésta, que son por lo demás, de hecho, aquellas para las cuales la presencia de un *Guru* puede aparecer como más particularmente necesaria. Es menester no olvidar, en efecto, que el *Guru* humano no es en realidad, como lo hemos dicho ya precedentemente, más que una representación exterior y como un «sustituto» del verdadero *Guru* interior, de suerte que su necesidad se debe únicamente a que el iniciado, no ha llegado a un cierto grado de desarrollo espiritual, es todavía incapaz de entrar directamente en comunicación consciente con éste. En todo caso, es eso lo que limita a los primeros estadios

[1] Aunque este término pertenece en propiedad a la tradición hindú, entenderemos aquí por él, para simplificar el lenguaje, un Maestro espiritual en el sentido más general, cualquiera que sea la forma tradicional de la cual dependa.

esta necesidad de la ayuda de un *Guru* humano, y decimos los primeros estadios porque no hay que decir que la comunicación de que se trata deviene posible para un ser mucho antes de que esté a punto de alcanzar la Liberación. Ahora bien, teniendo en cuenta esta restricción, ¿puede considerarse esta necesidad como absoluta, o, en otros término, es la presencia del *Guru* humano rigurosamente indispensable en todos los casos al comienzo de la realización, es decir, si no para conferir una iniciación válida, lo que sería demasiado evidentemente absurdo, al menos para hacer efectiva una iniciación que, sin esta condición, permanecería simplemente virtual? Por importante que sea realmente el papel del *Guru*, y, ciertamente, no somos nosotros quien pensamos en contestarle, estamos obligados a decir que una tal aserción es completamente falsa, y eso por varias razones, la primera de las cuales es que hay casos excepcionales de seres en los cuales una transmisión iniciática pura y simple basta, sin que un *Guru* tenga que intervenir en nada, para «despertar» inmediatamente adquisiciones espirituales obtenidas en otros estados de existencia; por raros que sean estos casos, prueban al menos que no podría tratarse de ninguna manera de una necesidad de principio. Pero hay otra cosa que es mucho más importante de considerar aquí, puesto que en eso ya no se trata de hechos excepcionales de los cuales podría decirse con razón que no hay lugar a tenerlos en cuenta prácticamente, sino más bien de vías perfectamente normales: es que existen formas de iniciación que, por su constitución misma, no implican en modo alguno que alguien deba desempeñar en ellas la función de un *Guru* en el sentido propio de esta palabra, y este caso es sobre todo el de algunas formas en las que el trabajo colectivo tiene un lugar preponderante, y donde el papel del *Guru* es desempeñado entonces, no por un individuo humano, sino por una influencia espiritual efectivamente presente en el curso de ese trabajo[1]. Sin

[1] A este respecto hay que destacar que, incluso en algunas formas iniciáticas donde la función del *Guru* existe normalmente, ella no es siempre estrictamente

duda, hay ahí una cierta desventaja, en el sentido de que una tal vía es evidentemente menos segura y más difícil de seguir que aquella donde el iniciado se beneficia del control constante de un Maestro espiritual; pero eso es otra cuestión, y lo que importa desde el punto de vista donde nos colocamos al presente, es que la existencia misma de estas formas iniciáticas, que se proponen necesariamente la misma meta que las demás, y que por consiguiente deben poner a la disposición de sus adherente medios suficientes para llegar a ella desde que están plenamente calificados, prueba ampliamente que la presencia de un *Guru* no podría considerarse como constituyendo una condición indispensable en todos los casos. Entiéndase bien, por lo demás, que, haya o no un *Guru* humano, el *Guru* interior está siempre presente, puesto que no es más que uno con el «Sí mismo»; que, para manifestarse a aquellos que todavía no pueden tener una consciencia inmediata de él, tome como soporte un ser humano o una influencia espiritual «no-encarnada», en eso no hay en suma más que una diferencia de modalidades que no afecta en nada a lo esencial.

Hemos dicho hace un momento que el papel del *Guru*, allí donde existe, es sobre todo importante al comienzo de la iniciación efectiva, y eso puede parecer incluso completamente evidente, puesto que es natural que un iniciado tenga mayor necesidad de ser guiado cuanto menos avanzado está en la vía; esta precisión contiene ya implícitamente la refutación de otro error que hemos constatado, y que consiste en pretender que no puede ser verdadero *Guru* más que el que ya ha llegado al término de la

---

indispensable de hecho: así, en la iniciación islámica, algunas *turuq*, sobre todo en las condiciones actuales, ya no están dirigidas por un verdadero *Sheikh* capaz de desempeñar efectivamente el papel de un Maestro espiritual, sino solamente por *Kholafâ* que no pueden hacer apenas más que transmitir válidamente la influencia iniciática; por eso no es menos verdad que, cuando la cosa es así, la *barakah* del *Sheikh* fundador de la *tarîqah* puede muy bien, al menos para individualidades particularmente bien dotadas, y en virtud de ese simple vinculamiento a la *silsilah*, suplir la ausencia de un *Sheikh* presentemente vivo, y este caso deviene entonces completamente comparable al que acabamos de recordar.

realización espiritual, es decir, a la Liberación. Si fuera verdaderamente así, sería más bien desalentador para aquellos que buscan obtener la ayuda de un *Guru*, pues está bien claro que las posibilidades que tendrían de encontrar uno serían entonces extremadamente restringidas; pero, en realidad, para que alguien pueda desempeñar eficazmente ese papel de *Guru* al comienzo, basta que sea capaz de conducir a su discípulo hasta un cierto grado de iniciación efectiva, lo que es posible incluso si él mismo no ha ido más allá de ese grado[1]. Por eso es por lo que la ambición de un verdadero *Guru*, si puede decirse, debe ser sobre todo poner a su discípulo en estado de rebasarle lo más pronto posible, ya sea dirigiéndole, cuando ya no puede conducirle más lejos, a otro *Guru* que tenga una competencia más extensa que la suya propia[2], ya sea, si es capaz de ello, conduciéndole al punto donde se establecerá la comunicación consciente y directa con el *Guru* interior; y, en este último caso, eso es igualmente verdadero tanto si el *Guru* humano es verdaderamente un *jîvan-mukta* como si no posee más que un grado menor de realización espiritual.

Todavía no hemos terminado con todas las concepciones erróneas que tienen curso en algunos medios, y entre las cuales una hay que nos parece particularmente peligrosa; hay gentes que se imaginan que pueden considerarse como vinculados a tal forma tradicional únicamente por el hecho de que es a esa a la que pertenece su *Guru*, o al menos aquel a quien se creen autorizados

---

[1] Por otra parte, esta capacidad supone, además del desarrollo espiritual correspondiente a la posesión de ese grado, algunas cualidades especiales, del mismo modo que, entre aquellos que poseen los mismos conocimientos en un orden cualquiera, no todos son igualmente aptos para enseñarlos a los demás.

[2] Debe entenderse bien que este cambio no puede operarse nunca, regular y legítimamente, si no es con la autorización del primer *Guru*, e incluso por su iniciativa, ya que es él solo, y no el discípulo, quien puede apreciar si su papel ha terminado respecto a éste, y también si tal otro *Guru* es realmente capaz de llevarle más lejos de lo que podría llevarle él mismo. Agregamos que, a veces, un tal cambio puede tener también una razón completamente diferente, y deberse solo a que el *Guru* constate que el discípulo, debido a algunas particularidades de su naturaleza individual, puede ser guiado más eficazmente por algún otro.

a considerar como tal, y sin que para eso tengan que hacer ni que cumplir ningún rito cualquiera que sea. Debería ser bien evidente que ese pretendido vinculamiento no podría tener en modo alguno un valor efectivo, y que ni siquiera tiene la menor realidad; sería verdaderamente muy fácil vincularse a una tradición sin otras condiciones que esa, y no se puede ver ahí más que el efecto de un desconocimiento completo de la necesidad de la práctica de un exoterismo, que, en el caso de una iniciación que depende de una tradición determinada y no exclusivamente esotérica, no puede ser naturalmente más que el de esa misma tradición[1]. Aquellos que piensan así se creen sin duda ya pasados más allá de todas las formas, aunque su error es grande, ya que la necesidad misma que sienten de recurrir a un *Guru* es una prueba suficiente de que todavía no están donde suponen[2]; que el *Guru* mismo haya llegado ahí o no, eso no cambia nada lo que toca a los discípulos y no les concierne incluso de ninguna manera. Lo que es más sorprendente, es menester decirlo también, es que se pueda encontrar un *Guru* que acepte discípulos en semejantes condiciones, y sin haber rectificado previamente este error en ellos; eso solo sería incluso motivo para causar serias dudas sobre la realidad de su cualidad espiritual. En efecto, todo verdadero Maestro espiritual debe ejercer necesariamente su función en conformidad con una tradición determinada; cuando ello no es así, esa es una de las marcas que permiten reconocer más fácilmente que no se trata más que de un falso Maestro espiritual, que por lo demás, en algunos casos, puede muy bien no serlo de mala fe, sino ilusionarse él mismo por ignorancia de las condiciones reales de la iniciación; ya nos hemos explicado suficientemente más atrás como para que no sea útil insistir más en ello[3]. Por otra parte, ya

[1] Tomamos aquí la palabra «exoterismo» en su acepción más amplia, para designar la parte de una tradición que se dirige a todos indistintamente, y que constituye la base normal y necesaria de toda iniciación correspondiente.

[2] Hay inclusive algo contradictorio aquí, ya que, si hubieran podido llegar realmente a ese punto antes de tener un *Guru*, sería ciertamente la mejor prueba de que éste no es indispensable como lo afirman por otra parte.

[3] Ver capítulo XXI: *Verdaderos y falsos instructores espirituales*.

que es menester prever todas las objeciones, importa hacer una distinción muy clara entre este caso y aquel donde puede ocurrir que, accidentalmente en cierto modo, y fuera de su función tradicional, un Maestro espiritual dé no solo aclaraciones de orden espiritual, lo que no podría plantear ninguna dificultad, sino también algunos consejos de un carácter más práctico a personas no pertenecientes a su propia tradición; debe entenderse bien que entonces no puede tratarse más que de simples consejos, que, como todos los que podrían venir de algún otro, sacan su valor únicamente de los conocimientos que aquel que los da posee en tanto que individuo humano, y no en tanto que representante de una cierta tradición, y que no podrían poner, frente a él, a aquel que los recibe en la situación de un discípulo en el sentido iniciático de esta palabra. Evidentemente, eso no tiene nada en común con la pretensión de conferir una iniciación a gentes que no reúnen las condiciones requeridas para recibirla válidamente, condiciones entre las cuales figura siempre necesariamente el vinculamiento regular y efectivo a la tradición a la cual pertenece la forma iniciática considerada, con todas las observancias rituales que eso implica esencialmente; y es menester decir claramente que, a falta de ese vinculamiento, la relación que une a los supuestos discípulos con su *Guru* no es ella misma, en tanto que lazo iniciático, más que una ilusión pura y simple.

CAPÍTULO XXV

SOBRE LOS GRADOS INICIÁTICOS

En estos últimos tiempos, nos ha sorprendido mucho constatar que algunos de quienes pensábamos no obstante que habrían debido comprender mejor lo que hemos expuesto en varias ocasiones sobre la iniciación, cometían todavía sobre este tema bastantes extrañas equivocaciones, que dan testimonio de nociones completamente inexactas sobre cuestiones que, sin embargo, son relativamente simples. Es así como, concretamente, hemos oído emitir la aserción, perfectamente inexplicable por parte de cualquiera que posee o que debería poseer algún conocimiento de estas cosas, de que, entre el estado espiritual de un iniciado que ha «entrado en la vía» simplemente y el «estado primordial», no existe ningún grado intermediario. La verdad es que, al contrario, existe un gran número de ellos, ya que el camino de los «misterios menores», que desemboca en el «estado primordial», es ciertamente muy largo de recorrer, y de hecho, bien pocos llegan hasta su término; ¿cómo se podría sostener pues que todos los que están en este camino están realmente en el mismo punto, y que no hay quienes han llegado a diferentes etapas del mismo? Por lo demás, si ello fuera así, ¿cómo sería posible que las formas iniciáticas que se refieren propiamente a los «misterios menores» comprendan generalmente una pluralidad de grados, por ejemplo tres en algunas, siete en otras, para limitarnos a los casos más conocidos, y a qué podrían corresponder estos grados? Hemos citado también una enumeración taoísta en la que, entre el estado del «hombre sabio» y el del «hombre verdadero», se hace mención de otros dos grados intermediarios[1]; ese ejemplo es incluso particularmente claro, puesto que el «estado primordial», que es el del «hombre verdadero», está expresamente situado allí en el cuarto grado de

[1] Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

una jerarquía iniciática. En todos los casos, y de cualquier manera que se repartan, esos grados no pueden, teóricamente al menos, o simbólicamente si se quiere, cuando se trata de una iniciación simplemente virtual, representar nada más que las diferentes etapas de una iniciación efectiva, etapas a las cuales corresponden necesariamente otros tantos estados espirituales distintos, estados de los cuales las etapas en cuestión son la realización sucesiva; si ello fuera de otro modo, estarían enteramente desprovistos de toda significación. En realidad, los grados intermediarios de la iniciación pueden ser incluso en multitud indefinida, y debe entenderse bien que los que existen en una organización iniciática jamás constituyen más que una suerte de clasificación más o menos general y «esquemática», limitada a la consideración de algunas etapas principales o más claramente caracterizadas, lo que explica por lo demás la diversidad de esas clasificaciones[1]. No hay que decir que, incluso si una organización iniciática, por una razón cualquiera de «método», no confiere grados claramente distintos y marcados por ritos particulares a cada uno de ellos, eso no impide que las mismas etapas existan forzosamente para aquellos que le están vinculados, al menos desde que pasan a la iniciación efectiva, ya que no hay ningún medio que permita alcanzar directamente la meta.

Podemos presentar también las cosas de una manera diferente, que las hace quizás aún más «tangibles»: hemos explicado la iniciación a los «misterios menores», que toma naturalmente al hombre tal como es en su estado actual, le hace en cierto modo remontar el ciclo recorrido en el sentido descendente por la humanidad en el curso de su historia, a fin de conducirle finalmente hasta el «estado primordial» mismo[2]. Ahora bien, es evidente que entre éste y el estado presente de la humanidad, ha habido muchas etapas intermedias, como lo prueba la distinción tradicional de las cuatro edades, en el interior de cada una de las

[1] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XLIV.
[2] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXXIX.

cuales habría lugar por lo demás a establecer todavía subdivisiones; la degeneración espiritual no se ha producido de un solo golpe, sino por etapas sucesivas, y, lógicamente, la regeneración no puede operarse más que recorriendo las mismas etapas en sentido inverso, y aproximándose así gradualmente al «estado primordial» que se trata de reconquistar.

Comprenderíamos mejor que pueda creerse que no hay grados distintos en el recorrido de los «misterios mayores», es decir, entre el estado del «hombre verdadero» y el del «hombre transcendente»; sería igualmente falso, pero al menos esta ilusión sería más fácilmente explicable. Sin embargo, hay múltiples estados supraindividuales, entre los cuales los hay que están en realidad muy alejados del estado incondicionado, únicamente en el cual, se realiza la «Liberación» o la «Identidad Suprema»; pero, desde que un ser ha rebasado el «estado primordial» para alcanzar un estado supraindividual cualquiera que sea, quienquiera que está todavía en el estado individual humano le pierde de vista en cierto modo, como un observador cuya vista estuviera limitada a un plano horizontal no podría conocer de una vertical más que su único punto de encuentro con ese plano, escapándosele necesariamente todos los demás. Ese punto, que corresponde propiamente al «estado primordial», es pues al mismo tiempo, como lo hemos dicho en otra parte, la «huella» o el «rastro» único de todos los estados suprahumanos; por eso es por lo que, desde el estado humano, el «hombre transcendente» y aquellos que solamente han realizado estados supraindividuales todavía condicionados son verdaderamente «indiscernibles» entre ellos, así como del «hombre verdadero» mismo que sin embargo no ha llegado más que al centro del estado humano y que no tiene actualmente la posesión efectiva de ningún estado superior[1].

Esta nota no tiene otro cometido que recordar algunas nociones que ya habíamos expuesto, pero que parecen no haber sido siempre suficientemente comprendidas; y hemos estimado tanto

[1] Ver *La Gran Triada*, cap. XVIII.

más necesario volver de nuevo a ello cuanto que es verdaderamente peligroso, para aquellos que no están todavía más que en el primer estadio de la iniciación, imaginarse que son ya, si es permisible expresarse así, candidatos inmediatos a la realización del «estado primordial». Es verdad que los hay que van todavía mucho más lejos y que se persuaden de que, para obtener inmediatamente la «Liberación» misma, basta sentir un deseo sincero de ella, acompañado de una confianza absoluta en un *Guru*, sin tener que cumplir el menor esfuerzo por sí mismos; ¡Ciertamente, uno cree soñar cuando se encuentra en presencia de semejantes aberraciones!

CAPÍTULO XXVI

CONTRA EL «QUIETISMO»

Aunque hayamos hablado ya frecuentemente de las diferencias profundas que separan al misticismo de todo lo que es de orden esotérico e iniciático, no creemos inútil volver de nuevo sobre un punto particular que se vincula a esta cuestión, dado que hemos tenido la ocasión de constatar que en eso hay todavía un error bastante extendido: se trata de la calificación de «quietismo» aplicada a algunas doctrinas orientales. Que eso es un error, resulta ya del hecho de que esas doctrinas no tienen nada de místico, mientras que el término mismo de «quietismo» ha sido creado especialmente para designar una forma de misticismo, que, por lo demás, es de las que se pueden llamar «aberrantes», y cuyo carácter principal es llevar al extremo la pasividad que, a un grado o a otro, es inherente al misticismo como tal. Ahora bien, por una parte, conviene no extender términos de este género a lo que no depende del dominio místico, pues entonces devienen tan impropios como las etiquetas filosóficas cuando se pretende aplicarlas fuera de la filosofía; y, por otra parte, la pasividad, incluso en los límites en los que puede considerarse en cierto modo como «normal» desde el punto de vista místico, y con mayor razón en su exageración «quietista», es completamente extraña a las doctrinas de que se trata. A decir verdad, sospechamos que la imputación de «quietismo», tanto como la de «panteísmo», no es muy frecuentemente, entre algunos, más que un pretexto para descartar o menospreciar una doctrina sin tomarse el esfuerzo de estudiarla más profundamente y de buscar comprenderla verdaderamente; más generalmente, ello es así para todos los epítetos «peyorativos» que se emplean a troche y moche para calificar doctrinas muy diversas, y que reprochan a éstas «caer» en esto o aquello, expresión habitual, en parecido caso y que es muy significativa a este respecto; pero, como lo hemos hecho

destacar en otras ocasiones, todo error tiene necesariamente alguna razón para producirse, de suerte que es bueno a pesar de todo, examinar las cosas desde un poco más cerca.

No es dudoso que el quietismo, en el sentido propio de esta palabra, goza de una mala reputación en occidente, y en primer lugar en los medios religiosos, lo que es natural en suma, puesto que la variedad de misticismo que se designa así ha sido declarada expresamente heterodoxa, y a justo título, en razón de los numerosos y graves peligros que la misma presenta bajo diversos puntos de vista, y que, en el fondo no son otros que los de la pasividad misma llevada a su grado más alto y puesta en práctica «integralmente», queremos decir, sin que se aporte ninguna atenuación a las consecuencias que entraña en todos los órdenes. Por ese lado, no hay pues lugar a sorprenderse si aquellos en quienes las injurias ocupan el lugar de los argumentos, y que desafortunadamente son muy numerosos, se sirven del quietismo, así como también del panteísmo, como una especie de «metemiedos», si se puede expresar así, para desviar a aquellos que se dejan impresionar por todo aquello ante lo que ellos mismos sienten un temor que, de hecho, no se debe más que a su incapacidad de comprenderlo. Pero hay algo más curioso; es que la mentalidad «laica» de los modernos retorna de buena gana a esta misma acusación de quietismo contra la religión misma, extendiéndola indebidamente, no solo a todos los místicos, comprendidos los más ortodoxos de entre ellos, sino también a los religiosos pertenecientes a las órdenes contemplativas, que por lo demás son todos indistintamente «místicos» a sus ojos, aunque no lo sean necesariamente en realidad; los hay incluso que llevan la confusión todavía más lejos, yendo hasta identificar pura y simplemente misticismo y religión.

Esto se explica bastante fácilmente por los prejuicios que son, de una manera general, inherentes a la mentalidad occidental moderna: ésta, vuelta exclusivamente hacia la acción exterior, ha llegado poco a poco, no solo a ignorar por su propia cuenta todo lo

que se refiere a la contemplación, sino incluso a sentir a su respecto un verdadero odio por todas partes donde la encuentra. Estos prejuicios están tan extendidos que muchas gentes que se consideran religiosas, pero que por eso no están menos fuertemente afectadas por esa mentalidad antitradicional, declaran de buena gana que no hacen una gran diferencia entre las órdenes contemplativas y aquellas que se ocupan de actividades sociales: ¡naturalmente, no tienen más que elogios para estas últimas, pero, en revancha, están muy dispuestos a estar de acuerdo con sus adversarios para pedir la supresión de las primeras, bajo pretexto de que ya no están adaptadas a las condiciones de una época de «progreso» como la nuestra! Conviene destacar de pasada que, actualmente todavía, una tal distinción sería imposible en las Iglesias cristianas de oriente, donde no se concibe que alguien pueda hacerse monje para otra cosa que para librarse a la contemplación, y donde, por lo demás, la vida contemplativa, bien lejos de ser tachada neciamente de «inutilidad» y de «ociosidad», se considera, al contrario, unánimemente, como la forma superior de actividad que ella es verdaderamente.

A este propósito, es menester decir, que hay en las lenguas occidentales algo que es bastante molesto, y que puede contribuir en parte a algunas confusiones: es el empleo de las palabras «acción» y «actividad», que tienen evidentemente un origen común, pero que, sin embargo, no tienen ni el mismo sentido ni la misma extensión. La acción se entiende siempre como una actividad de orden exterior, que no depende propiamente más que del dominio corporal, y es precisamente en eso en lo que se distingue de la contemplación y en lo que parece inclusive oponerse a ella de una cierta manera, aunque, aquí como por todas partes, el punto de vista de la oposición tenga forzosamente un carácter ilusorio, así como lo hemos explicado en otra parte, y aunque sea más bien de un complementarismo de lo que se trata en realidad. Por el contrario, la actividad tiene un sentido más

general y se aplica igualmente en todos los dominios y a todos los niveles de la existencia: así, para tomar el ejemplo más simple, se habla en efecto de actividad mental, pero, incluso con toda la imprecisión del lenguaje corriente, apenas se podría hablar de acción mental; y, en un orden más elevado, se puede hablar también de actividad espiritual, lo que es efectivamente la contemplación (distinguida, bien entendido, de la simple meditación que no es más que un medio puesto en obra para llegar a ella, y que pertenece todavía al dominio de la mentalidad individual). Hay incluso algo más: si se considera el complementarismo de lo «activo» y de lo «pasivo», en correspondencia con el «acto» y la «potencia» tomados en el sentido aristotélico, se ve sin esfuerzo que lo que es más activo es también, y por eso mismo, lo que está más próximo del orden puramente espiritual, mientras que el orden corporal es aquel donde predomina la pasividad; de ahí deriva esta consecuencia, que no es paradójica más que en apariencia, de que la actividad es tanto mayor y más real cuanto más alejado del dominio de la acción está el dominio donde se ejerce. ¡Desafortunadamente, la mayor parte de los modernos no parecen comprender apenas este punto de vista, y de ello resultan singulares equivocaciones, como la de algunos orientalistas que no vacilan en calificar de pasivo al *Purusha*, si se trata de la tradición hindú, o al *Tien*, si se trata de la tradición extremo-oriental, es decir, en todos los casos, lo que es precisamente, al contrario, el principio activo de la manifestación universal!

Estas pocas consideraciones permiten comprender por qué los modernos están tentados a ver «quietismo», o lo que ellos creen poder llamar así, en toda doctrina que pone la contemplación por encima de la acción, es decir, en suma en toda doctrina tradicional sin excepción; parecen creer, por lo demás, que eso equivale de alguna manera a despreciar la acción e incluso a negarla todo valor propio, aunque sea en el orden contingente que es el suyo, lo que es completamente falso, puesto que, en realidad, no se trata

más que de situar cada cosa en el lugar que debe pertenercele normalmente: reconocer que una cosa ocupa el grado más bajo en una jerarquía no equivale, ciertamente, a negar la legitimidad de su existencia, pues por eso no es menos un elemento necesario del conjunto del que forma parte. No sabemos por qué se ha tomado el hábito de atacar más especialmente, bajo esta relación, a la doctrina hindú, que en eso no difiere absolutamente en nada de las demás tradiciones, ya sean orientales u occidentales; por lo demás, en diversas ocasiones, ya nos hemos explicado suficientemente sobre la manera en que la doctrina hindú considera la acción, como para no tener necesidad de insistir más en ello aquí. Solo haremos destacar cuan absurdo es hablar de «quietismo» a propósito del *Yoga*, como algunos lo hacen, cuando se piensa en la actividad prodigiosa que es menester desarrollar, y eso en todos los dominios, para llegar a la meta del *Yoga* (es decir, en realidad al *Yoga* mismo, entendido en su sentido estricto, puesto que los medios preparatorios no se designan así sino por extensión); por lo demás, en eso se trata de métodos propiamente iniciáticos, uno de cuyos caracteres esenciales como tales es la actividad. Agregaremos para prevenir toda objeción posible, que, si las interpretaciones de algunos hindúes contemporáneos pueden parecer prestarse a la imputación de «quietismo», es porque esos hindúes no están calificados a ningún grado para hablar de estas cosas, y porque, debido a la educación occidental que han recibido, son casi tan ignorantes como los occidentales mismos de lo que concierne a su propia tradición.

Pero, si, de una manera general, se ha convenido reprochar a la doctrina hindú menospreciar la acción, es sobre todo al hablar del taoísmo donde se siente la necesidad de hablar más expresamente todavía del «quietismo», y eso a causa del papel que juega allí el «no-actuar» (*wou-wei*), cuya verdadera significación los orientalistas no comprenden en modo alguno, y que algunos de entre ellos hacen sinónimo de «inactividad», de «pasividad» e incluso de «inercia» (por lo demás, es porque el principio activo de

la manifestación es «no-actuante» por lo que le pretenden «pasivo» como lo decíamos más atrás). Sin embargo, hay algunos que se han dado cuenta de que hay en eso un error; pero, no comprendiendo tampoco en el fondo aquello de lo que se trata, y confundiendo igualmente acción y actividad, se niegan entonces a traducir *wou-wei* por «no-actuar», y reemplazan este término por perífrasis más o menos vagas e insignificantes, que disminuyen el alcance de la doctrina y no dejan percibir ya nada de su sentido profundo y específicamente iniciático. En realidad, la traducción por «no-actuar» es la única aceptable, pero, a causa de la incomprensión ordinaria, conviene explicar cómo se debe entender: no solo este «no-actuar» no es la inactividad, sino que, según lo que hemos indicado precedentemente, es al contrario la suprema actividad, y eso porque está tan lejos como es posible del dominio de la acción exterior, y completamente liberado de todas las limitaciones que se le imponen a ésta por su propia naturaleza; si el «no-actuar» no estuviera, por definición misma, más allá de todas las oposiciones, se podría decir pues que es en cierto modo el extremo opuesto de la meta que el quietismo asigna al desarrollo de la espiritualidad.

No hay que decir que el «no-actuar», o lo que es su equivalente en la parte iniciática de las demás tradiciones, implica, para aquel que ha llegado a él, un perfecto desapego al respecto de la acción exterior, como por lo demás de todas las demás cosas contingentes, y eso porque un tal ser se sitúa en el centro mismo de la «rueda cósmica», mientras que esas cosas no pertenecen más que a su circunferencia; si el quietismo profesa por su lado una indiferencia que parece recordar en algunos aspectos este desapego, es ciertamente por razones muy diferentes. Del mismo modo que fenómenos similares pueden deberse a causas muy diversas, así también maneras de actuar (o, en algunos casos, de abstenerse de actuar) que son exteriormente las mismas pueden proceder de las intenciones más diferentes; pero, naturalmente, para aquellos que se quedan en las apariencias, de eso pueden

resultar muchas falsas asimilaciones. Efectivamente, bajo esta relación, hay algunos hechos, extraños a los ojos de los profanos, que podrían ser invocados por ellos en apoyo de la aproximación errónea que quieren establecer entre el quietismo y tradiciones de orden iniciático; pero esto plantea algunas cuestiones que son bastante interesantes por sí mismas como para merecer que les consagremos especialmente un próximo capítulo.

CAPÍTULO XXVII

LOCURA APARENTE Y SABIDURÍA OCULTA

Al final del precedente capítulo, hacíamos alusión a algunas maneras de actuar más o menos extraordinarias que pueden proceder, según los casos, de razones muy diferentes; es verdad que, de una manera general, implican siempre que la acción exterior se considera de manera muy diferente a como lo es por la mayoría de los hombres, y que, a esa acción, tomada en sí misma, no se le da la importancia que se le atribuye comúnmente; pero a este respecto hay que hacer muchas distinciones. Debemos precisar primeramente que el desapego de la acción, del que hablábamos a propósito del «no-actuar», es ante todo una perfecta indiferencia en lo que concierne a los resultados que pueden obtenerse de ella, puesto que esos resultados, cualesquiera que sean, no afectan ya realmente al ser que ha llegado al centro de la «rueda cósmica». Además, es evidente que un tal ser jamás actuará por necesidad de actuar, y que, por otra parte, si debe actuar por un motivo cualquiera, no sin plena consciencia de que esa acción no es más que una simple apariencia contingente, ilusoria como tal para su propio punto de vista (no decimos, bien entendido, para el punto de vista de los demás seres que son testigos de ella), no la cumplirá forzosamente de una manera que difiera exteriormente de la de los demás hombres, a menos de que haya para eso también motivos particulares en algunos casos determinados. Se comprenderá sin esfuerzo que eso es algo totalmente diferente de la actitud de los quietistas y de otros místicos más o menos «irregulares», que, pretendiendo tratar la acción como algo desdeñable (mientras que, sin embargo, están muy lejos de haber llegado al punto desde donde la acción aparece como puramente ilusoria), encuentran en eso sobre todo un pretexto para hacer indistintamente no importa el qué, siguiendo los impulsos de la parte instintiva o «subconsciente» de su ser, lo

que, evidentemente, corre el riesgo de ocasionar toda suerte de abusos, de desordenes o de desviaciones, y lo que, en todo caso, tiene al menos el grave peligro de dejar a las posibilidades inferiores desarrollarse libremente y sin control, en lugar de hacer para dominarlas un esfuerzo que sería por lo demás incompatible con la extrema pasividad que caracteriza a los místicos de este género.

También puede uno preguntarse hasta qué punto la indiferencia que se proclama en parecido caso es real (y, ¿puede serlo verdaderamente para quienquiera que no ha llegado al centro y se ha liberado efectivamente por eso mismo de todas las contingencias «periféricas»?), ya que se ve a veces a estos mismos místicos librarse a extravagancias perfectamente queridas: es así como los quietistas propiamente dichos, los de finales del siglo XVII, habían formado entre ellos una asociación llamada de la «Santa Infancia», en la cual se aplicaban a imitar todas las maneras de actuar y de hablar de los niños. En su intención estaba poner en práctica tan literalmente como fuera posible el precepto evangélico de «devenir como niños»; pero eso es verdaderamente la «letra que mata», y uno puede sorprenderse de que un hombre tal como Fenelón no haya repugnado prestarse a una tal parodia, ya que apenas es posible calificar de otro modo esa imitación exterior de los niños por adultos, que tiene inevitablemente un carácter artificial y forzado, y por consiguiente algo de caricatura. En todo caso, esa simulación, ya que en suma no era otra cosa, apenas concordaba con la concepción quietista según la cual el ser debe tener su consciencia en cierto modo separada de la acción, y por tanto no debe aplicarse nunca a cumplir ésta de una manera antes que de otra. Por lo demás, con eso no queremos decir que una cierta simulación, aunque sea la de la locura (y la de la infancia no está tan alejada de ella después de todo en cuanto a las apariencias), no pueda estar justificada a veces, incluso en los simples místicos; pero esta justificación no es posible más que a condición de colocarse en un punto de vista completamente

diferente del punto de vista del quietismo. Pensamos aquí concretamente en algunos casos que se encuentran bastante frecuentemente en las formas orientales del cristianismo (donde por lo demás, es bueno anotarlo, el misticismo mismo no tiene exactamente la misma significación que en su forma occidental): en efecto, «la hagiografía oriental conoce vías de santificación extrañas e insólitas, como la de los "locos en Cristo", que cometen actos extravagantes para ocultar sus dones espirituales a los ojos del entorno bajo la apariencia horrible de la locura, o más bien para liberarse de los lazos de este mundo en su expresión más íntima y más molesta para el espíritu, la de nuestro "yo social"»[1]. Se concibe que esa apariencia de locura sea efectivamente un medio, aunque no sea quizás el único, de escapar a toda curiosidad indiscreta, tanto como a toda obligación social difícilmente compatible con el desarrollo espiritual; pero importa destacar que se trata entonces de una actitud tomada frente al mundo exterior y que constituye una especie de «defensa» contra éste, y no, como en el caso de los quietistas de los que hablábamos hace un momento, de un medio que deba conducir por sí mismo a la adquisición de algunos estados interiores. Es menester agregar que una tal simulación es bastante peligrosa ya que puede fácilmente desembocar poco a poco en una locura real, sobre todo en el místico que, por definición misma, jamás es enteramente dueño de sus estados; por lo demás, entre la simulación pura y simple y la locura propiamente dicha, puede haber múltiples grados de desequilibrio más o menos acentuado, y todo desequilibrio es necesariamente un obstáculo, que, mientras subsiste, se opone al desarrollo armonioso y completo de las posibilidades superiores del ser.

Esto nos lleva a considerar otro caso, que puede parecer exteriormente bastante comparable a ese, aunque sin embargo, en el fondo, sea muy diferente de él bajo varios aspectos: es el caso

[1] Vladimir Lossky, *Ensayo sobre la Teología mística de la Iglesia de Oriente*, página 17.

de lo que, en el Islam, se llama los *majâdhîb*; éstos se presentan en efecto bajo un aspecto extravagante que recuerda mucho el de los «locos en Cristo» que acabamos de mencionar, pero aquí ya no se trata de simulación, ni tampoco de misticismo, aunque, ciertamente, sea de misticismo la ilusión que puede dar más fácilmente a un observador del exterior. El *majdhûb* pertenece normalmente a una *tarîqah*, y, por consiguiente, ha seguido una vía iniciática, al menos en sus primeros estadios, lo que, como hemos dicho frecuentemente, es incompatible con el misticismo; pero, en un cierto momento, se ha ejercido sobre él, por el lado espiritual, una «atracción» (*jadhb*, de donde el nombre de *majdhûb*), que, a falta de una preparación adecuada y de una actitud suficientemente «activa», ha provocado un desequilibrio y como una «excisión», se podría decir, entre los diferentes elementos de su ser. La parte superior, en lugar de llevar con ella a la parte inferior y de hacerla participar en la medida de lo posible en su propio desarrollo, se desvincula al contrario de ella y la deja por así decir atrás[1] ; y de eso no puede resultar más que una realización fragmentaria y más o menos desordenada. En efecto, bajo el punto de vista de la realización completa y normal, ninguno de los elementos del ser es verdaderamente desdeñable, ni siquiera aquellos que, perteneciendo a un orden inferior, deben considerarse por eso mismo como no teniendo sino una menor realidad (pero no como no teniendo ninguna realidad); es menester saber siempre mantener cada cosa en el lugar que le conviene en la jerarquía de los grados de la existencia; y eso es igualmente verdad para la acción exterior, que no es en suma más que la actividad propia de algunos de esos elementos. Pero, a falta de ser capaz de «unificar» su ser, el *majdhûb* «pierde pie» y deviene como «fuera de sí mismo»; es por el hecho de que no es ya dueño de sus estados, pero solo por eso, por lo que es

[1] Entiéndase bien, por lo demás, que el lazo jamás puede romperse enteramente, ya que entonces la muerte se seguiría de inmediato; pero queda extremadamente debilitado y como «relajado», lo que, por otra parte, se produce también, a un grado o a otro, en todos los casos de desequilibrio.

comparable al místico; y, aunque no sea en realidad ni un loco ni un simulador (y esta última palabra no debe tomarse aquí forzosamente en un sentido desfavorable, como se habrá podido comprender ya por lo que precede), no obstante presenta frecuentemente las apariencias de la locura[1]. En lo que concierne a la vía iniciática, hay en eso una desviación incontestable, como la hay también, aunque de un género algo diferente, en los productores de «fenómenos» más o menos extraordinarios como se encuentran concretamente en la India; y, además de que unos y otros tienen en común que su desarrollo espiritual no puede llegar jamás a su perfección, veremos en un momento que hay todavía otra razón para aproximar estos dos casos.

Lo que acabamos de decir se aplica naturalmente a los verdaderos *majadhîb*; pero, al lado de éstos, puede haber también falsos *majadhîb*, que toman voluntariamente sus apariencias sin serlo realmente; y es aquí sobre todo donde hay lugar a aportar la mayor atención para observar las distinciones esenciales, ya que esta simulación misma puede ser de dos tipos completamente contrarios. Hay en efecto, por un lado, los simuladores vulgares, que se podrían llamar también los «falsarios», que encuentran ventajoso hacerse pasar por *majadhîb* para llevar una existencia en cierto modo «parasitaria»; esos, evidentemente, no tienen el menor interés y no son en suma más que simples mendigos que, lo mismo que los falsos enfermos u otros simuladores de ese género, hacen prueba de una cierta habilidad especial en el ejercicio de su oficio. Pero, por otro lado, ocurre también que, por razones diversas, y ante todo para pasar desapercibido y no dejar ver al gentío lo que es realmente, un hombre que ha alcanzado un alto grado de desarrollo espiritual se disimule entre los *majadhîb*; e inclusive un *walî*, en sus relaciones con el mundo exterior (relaciones cuya naturaleza y motivos escapan necesariamente a la apreciación de los hombres ordinarios), puede también revestir a

[1] Por eso es por lo que, en el lenguaje ordinario, la palabra *majdhûb* se emplea a veces como una suerte de eufemismo para *majnûn*, «loco».

veces la apariencia de un *majdhûb*. Por lo demás, salvo en lo que concierne a la intención de permanecer oculto que se encuentra de una parte y de otra, este caso no podría compararse al de los «locos en Cristo», que no han alcanzado un tal grado y que no son más que místicos de un género particular; no hay que decir que los peligros que señalábamos a este propósito no existen aquí de ningún modo, puesto que se trata de seres cuyo estado real no puede ser ya afectado por esas manifestaciones exteriores.

Nos es menester ahora destacar que la misma cosa tiene lugar también para los productores de «fenómenos» a los cuales hacíamos alusión más atrás; y esto nos conduce directamente al caso de los «juglares», cuyas maneras de actuar han servido tan frecuentemente de «disfraz», en todas las formas tradicionales, a iniciados de alto rango, sobre todo cuando tenían que desempeñar en el exterior alguna «misión» especial. Por juglar, en efecto, es menester no entender únicamente una especie de «prestidigitador», según la acepción muy restringida que los modernos han dado a esta palabra; desde el punto de vista en que nos colocamos aquí, el hombre que exhibe los «fenómenos» de orden psíquico más auténticos entra exactamente en la misma categoría, ya que en realidad, el juglar es aquel que divierte al gentío haciendo cosas bizarras, o incluso simplemente afectando maneras extravagantes[1]. Es así como se entendía en la Edad Media, donde al juglar se le identificaba por eso en cierto modo con el bufón; y, por lo demás, se sabe que al bufón también se le llamaba «loco», aunque no lo fuera realmente, lo que muestra el lazo bastante estrecho que existe entre los diversos casos que acabamos de mencionar. Si se agrega a eso que el juglar, así como el *majdhûb*, es habitualmente un «errante», es fácil comprender las ventajas que ofrece su papel cuando se trata de escapar a la atención de los profanos o de desviarla de lo que conviene dejarles ignorar, ya sea por razones de simple oportunidad, ya sea por

[1] Etimológicamente, el juglar (del latín *joculator*) es propiamente un «gracioso», cualquiera que sea por lo demás el género de «gracias» al que se libre.

otras razones de un orden mucho más profundo[2]. En efecto, la locura es en definitiva una de las máscaras más impenetrables con las que la sabiduría pueda cubrirse, por eso mismo de que es su extremo opuesto; por eso es por lo que, en el taoísmo, los «Inmortales» mismos son siempre descritos, cuando se manifiestan en nuestro mundo, bajo un aspecto más o menos extravagante e incluso ridículo, y que, por añadidura, no está exento de una cierta «vulgaridad»; pero este último rasgo se refiere todavía a otro lado de la cuestión.

[2] En razón de esas mismas ventajas, el juglar y el *majdhûb* verdaderos pueden servir también para «propagar» algunas cosas sin que ellos mismos sean conscientes de ello; pero esa es otra cuestión que no nos concierne al presente.

CAPÍTULO XXVIII

LA MÁSCARA «POPULAR»

Hacíamos destacar hace un momento que a los «Inmortales» del taoísmo se les describe bajo apariencias donde se combinan la extravagancia y la vulgaridad; la unión de estos dos aspectos puede encontrarse también en otras partes, y, concretamente, en el *majdhûb* y en el juglar; por consiguiente, así como lo hemos explicado, aquellos que toman sus apariencias, al mismo tiempo que aparecen como «locos», presentan también evidentemente un cierto carácter «popular». Sin embargo, estos dos aspectos no están forzosamente ligados en todos los casos, y ocurre también que lo que podemos llamar indiferentemente «vulgar» o «popular» (ya que estas dos palabras son casi sinónimas en el fondo) sirva por sí solo de «mascara» iniciática; con eso queremos decir que los iniciados, y especialmente los de las órdenes más elevadas, se disimulan de buena gana entre el pueblo, haciendo de manera de no distinguirse de él en nada exteriormente. Se puede destacar que hay en eso, en suma, la aplicación más estricta y más completa del precepto rosicruciano que ordena adoptar siempre la lengua y la indumentaria de las gentes entre las cuales se vive y conformarse en todo a sus maneras de actuar; se puede ver en ello ciertamente, primero, un medio de pasar desapercibido entre los profanos, lo que no carece de importancia a diversos respectos, pero hay todavía en ello otras razones más profundas.

Es menester en efecto atender bien a esto: es del pueblo de quien se trata siempre en parecido caso, y no de lo que se ha convenido llamar en occidente la «clase media», o de lo que se corresponde con ella más o menos exactamente en otras partes; y ello es así hasta tal punto que, en los países de la tradición islámica, se dice que, cuando un *Qutb* debe manifestarse entre los hombres ordinarios, reviste frecuentemente la apariencia de un mendigo o de un tratante ambulante. Por lo demás, es a ese mismo

pueblo (y la aproximación no es ciertamente fortuita) a quien se confía siempre la conservación de las verdades de orden esotérico que de otro modo correrían el riesgo de perderse, verdades que el pueblo es incapaz de comprender, ciertamente, pero que por eso no transmite menos fielmente, incluso si para eso deben ser recubiertas, ellas también, de una máscara más o menos grosera; y es ese en suma el origen real y la verdadera razón de ser de todo «folklore», y concretamente de los pretendidos cuentos populares. ¿Pero, se podrá preguntar, cómo es posible que sea en ese medio, que algunos designan de buena gana y peyorativamente como el «bajo pueblo», donde la élite, e incluso la parte más alta de la élite, de la cual es en cierto modo todo lo contrario, pueda encontrar su mejor refugio, ya sea para sí misma, ya sea para las verdades de las que ella es la detentora normal? Parece haber ahí algo de paradójico, cuando no incluso de contradictorio; pero vamos a ver que en realidad no hay nada de eso.

El pueblo, al menos en tanto que no ha sufrido una «desviación» de la cual no es en modo alguno responsable, ya que por sí mismo no es en suma más que una masa eminentemente «plástica», que corresponde al lado propiamente «substancial» de lo que se puede llamar la entidad social, el pueblo, decimos, lleva en él, y por el hecho de esa «plasticidad» misma, posibilidades que no tiene la «clase media»; ciertamente, no son más que posibilidades indistintas y latentes, virtualidades si se quiere, pero que por eso no existen menos y que son siempre susceptible de desarrollarse si encuentran condiciones favorables. Contrariamente a lo que se gusta afirmar en nuestros días, el pueblo no actúa espontáneamente y no produce nada por sí mismo; sino que es como un «reservorio» de donde todo puede ser sacado, tanto lo mejor como lo peor, según la naturaleza de las influencias que se ejerzan sobre él. En cuanto a la «clase media», es muy fácil darse cuenta de lo que se puede esperar de ella si se reflexiona que se caracteriza esencialmente por ese supuesto «sentido común» estrechamente limitado que encuentra su

expresión más acabada en la concepción de la «vida ordinaria», y que las producciones más típicas de su mentalidad propia son el racionalismo y el materialismo de la época moderna; eso es lo que da la medida más exacta de sus posibilidades, puesto que es lo que resulta de ella cuando se le permite desarrollarlas libremente. Por lo demás, no queremos decir en modo alguno que no haya sufrido en eso algunas sugestiones, pues ella también es «pasiva», al menos relativamente; pero por eso no es menos verdad que es en ella donde las concepciones en cuestión han tomado forma, y por tanto donde esas sugestiones han encontrado un terreno apropiado, lo que implica forzosamente que respondían de alguna manera a sus propias tendencias; y en el fondo, si es justo calificarla de «media», ¿no es sobre todo a condición de dar a esta palabra un sentido de «mediocridad»?

Pero hay todavía otra cosa, que, por lo demás, acaba de explicar lo que acabamos de decir y de darle toda su significación: es que la élite, por eso mismo de que el pueblo es su extremo opuesto encuentra verdaderamente en él su reflejo más directo, puesto que, como en todas las cosas, el punto más alto se refleja directamente en el punto más bajo y no en uno u otro de los puntos intermediarios. Es, ciertamente, un reflejo oscuro e inverso, como el cuerpo lo es en relación al espíritu, pero que por eso no ofrece menos la posibilidad de un «enderezamiento», comparable al que se produce al fin de un ciclo: no es sino cuando el movimiento descendente ha alcanzado su término, y por tanto el punto más bajo de todos, cuando todas las cosas pueden ser devueltas inmediatamente al punto más alto para comenzar un nuevo ciclo; y es en eso en lo que es exacto decir que «los extremos se tocan» o más bien que vuelven a juntarse. La similitud entre el pueblo y el cuerpo, a la cual acabamos de hacer alusión, se justifica también por el carácter de elemento «substancial» que presentan igualmente uno y otro, en el orden social y en el orden individual respectivamente, mientras que la mente, sobre todo si se considera especialmente bajo su aspecto de «racionalidad»,

corresponde más bien a la «clase media». De eso resulta también que la élite, al descender en cierto modo hasta el pueblo, encuentra en él todas las ventajas de la «incorporación», en tanto que ésta es necesaria para la constitución de un ser realmente completo en nuestro estado de existencia; y el pueblo es para ella un «soporte» y una «base», al mismo título que el cuerpo lo es para el espíritu manifestado en la individualidad humana[1].

La identificación aparente de la élite con el pueblo corresponde propiamente, en el esoterismo islámico, al principio de los *Malâmatiyah*, que hacen una regla de tomar una apariencia tanto más ordinaria y común, incluso grosera, cuanto más perfecto y de una espiritualidad más elevada es su estado interior, y de no dejar aparecer nunca nada de esa espiritualidad en sus relaciones con los demás hombres[2]. Se podría decir que, por esa extrema diferencia de lo interior y de lo exterior, ponen entre esos dos lados de su ser el máximo de «intervalo», si es permisible expresarse así, lo que les permite comprender en sí mismos, la mayor suma de posibilidades de todo orden, y lo que, al término de su realización, debe desembocar lógicamente en la verdadera «totalización» del ser[3]. Por lo demás, entiéndase bien que esa diferencia no se refiere en definitiva más que al mundo de las apariencias y que, en la realidad absoluta, y por consiguiente en ese término de la realización del que acabamos de hablar, ya no hay ni interior ni exterior, ya que, ahí también, los extremos se juntan finalmente en el Principio.

Por otra parte, es particularmente importante destacar que la apariencia «popular» revestida por los iniciados constituye a todos

---

[1] Esto puede aproximarse igualmente, en tanto que se trata de un «descenso del espíritu», a las consideraciones que exponemos más adelante al final del capítulo XXXI: *Las dos noches.*

[2] Ver Abdul-Hâdi, *El-Malâmatiyah*, en el nº de octubre de 1933 del *Voile d´Isis* reproducido aquí en el apéndice al final del capítulo.

[3] No queremos decir con eso que la totalidad no pueda ser realizada más que de esa manera, sino solo que puede serlo efectivamente así según el modo que es propio a la vía de los *Malâmatiyah.*

los grados, como una imagen de la «realización descendente»[1]; por eso es por lo que se dice que el estado de los *Malâmatiyah* «se parece al estado del Profeta, que fue elevado a los grados más altos de la Proximidad divina», pero que, «cuando volvió hacia las criaturas, no habló con ellas más que de las cosas exteriores», de tal suerte que, «de su conversación íntima con Dios, no apareció nada sobre su persona». Si se dice además que «ese estado es superior al de Moisés, a quien nadie pudo mirar al rostro después de que hubo hablado con Dios», esto se refiere también a la idea de la totalidad, en virtud misma de lo que explicábamos hace un momento: en el fondo, es una aplicación del axioma según el cual «el todo es más que la parte»[2], cualquiera que sea por lo demás esa parte, y aunque sea la más eminente de todas[3]. En efecto, en el caso representado aquí por el estado de Moisés, el «redescenso» no se efectúa completamente, podríase decir, y no engloba integralmente todos los niveles inferiores, hasta el que simboliza la apariencia exterior de los hombres vulgares, para hacerles participar en la verdad transcendente en la medida de sus posibilidades respectivas; y ese es, en cierto modo, el aspecto inverso del que considerábamos precedentemente al hablar del pueblo como «soporte» de la élite, y naturalmente también su aspecto complementario, ya que ese papel mismo de «soporte», para ser eficaz, requiere necesariamente una cierta participación, de suerte que los dos puntos de vista se implican recíprocamente[4].

---

[1] Ver el último capítulo de esta obra: *Realización ascendente y descendente.*

[2] No decimos «más grande» como se hace habitualmente, lo que restringe el alcance del axioma únicamente a su aplicación matemática; aquí, debe considerársele evidentemente más allá del dominio cuantitativo.

[3] Es igualmente así como debe entenderse la superioridad de naturaleza del hombre en relación a los ángeles, tal como es considerada la tradición islámica.

[4] La participación de que se trata aquí no se limita siempre por lo demás exclusivamente al exoterismo tradicional; uno puede darse cuenta de ello por un ejemplo como el de la mayor parte de los *turuq* islámicos, que, en su lado más exterior, pero no obstante todavía esotérico por definición misma, se asocian elementos propiamente «populares» y que, manifiestamente, no son susceptibles de nada más que de una iniciación simplemente virtual; y bien parece que haya sido la misma cosa en las «thyasis» de la antigüedad griega.

No hay que decir que el precepto de no distinguirse en modo alguno del vulgo en cuanto a las apariencias, cuando más profundamente se difiere de él en realidad, se encuentra también expresamente en el taoísmo, y Lao-Tseu mismo lo ha formulado en varias ocasiones[1]; por lo demás, aquí está ligado bastante estrechamente a un cierto aspecto del simbolismo del agua, que se coloca siempre en los lugares más bajos[2], y que, aunque es lo que hay de más débil, viene a acabar, no obstante, con las cosas más fuertes y más poderosas[3]. El agua, en tanto que es una imagen del principio «substancial» de las cosas, puede tomarse también, en el orden social, como un símbolo del pueblo, lo que corresponde bien a su posición inferior; y el Sabio, al imitar a la naturaleza o a la manera de ser del agua, se confunde aparentemente con el pueblo; pero eso mismo le permite, mejor que toda otra situación, no solo influenciar al pueblo todo entero por su «acción de presencia», sino también guardar intacto al abrigo de todo alcance aquello por lo cual él es interiormente superior a los demás hombres, y que constituye por lo demás la única superioridad verdadera.

No hemos podido indicar más que los principales aspectos de esta cuestión harto compleja, y terminaremos por una última precisión que se refiere más particularmente a las tradicionales esotéricas occidentales: se dice que los templarios que escaparon a la destrucción de su orden se disimularon entre los obreros constructores; si algunos no quieren ver ahí más que una «leyenda», la cosa no es menos significativa por su simbolismo; y por lo demás, de hecho, es incontestable que por lo menos algunos hermetistas actuaron así, concretamente entre aquellos que se vinculaban a la corriente rosicruciana[4]. A propósito de esto,

---

[1] *Tao-Te-King*, concretamente cap. XX, XLI, y LXVII.

[2] *Tao-Te-King,* cap. VIII, cf. cap. LXI y LXVI.

[3] *Ibid.,* cap. XLIII y LXXVIII.

[4] Entiéndase bien aquí que no estamos haciendo alusión en modo alguno a los pretendidos orígenes de la transformación «especulativa» de la Masonería, que no fue en realidad más que una degeneración, así como lo hemos explicado suficientemente en otras ocasiones, ya que lo que tenemos en vista se remonta

recordaremos todavía que, entre las organizaciones iniciáticas cuya forma se basa sobre el ejercicio de un oficio, aquellas que permanecieron siempre puramente «artesanales» sufrieron una degeneración menor que las que fueron afectadas por la intrusión de elementos pertenecientes en su mayor parte a la «burguesía»; Aparte de las demás razones de este hecho que ya hemos expuesto en otras partes, ¿no puede verse ahí también un ejemplo de esa facultad de conservación «popular» del esoterismo de la que el «folklore» es igualmente una manifestación?

a épocas muy anteriores al comienzo del siglo XVIII.

APÉNDICE
(CAPÍTULO XXVIII)

Damos aquí unos extractos del estudio de Abdul-Hâdi titulado *El-Malâmatiyah* a los cuales remite René Guénon en la nota nº 2 de la página 144:

«He aquí, sobre este punto, un extracto del *Tratado sobre las Categorías de la Iniciación*, por Mohyiddin ibn Arabi».

«El quinto grado está ocupado por "los que se inclinan", los que se humillan ante la Grandeza dominical, que se imponen el hieratismo del culto, que están exentos de toda pretensión a una recompensa cualquiera en este mundo o en el otro. Esos son los *Malâmatiyah*. Son los «hombres de confianza de Dios», y constituyen el grupo más elevado. Su número no está limitado, pero están colocados bajo la dirección del *Qutb* o del «Apogeo espiritual»[1]. Su regla les obliga a no hacer ver sus méritos y a no ocultar sus defectos... Dicen que el Sufismo es la humildad, la pobreza, la «Gran Paz» y la contrición. Dicen que el «rostro del Sufí está abatido (literalmente = negro) en este mundo y en el otro», indicando así que la ostentación cae con las pretensiones, y que la sinceridad de la adoración se manifiesta por la contrición, ya que se dice: «Yo estoy junto a aquellos cuyos corazones están quebrados a causa de Mí»... Lo que poseen de hecho en Gracias proviene de la fuente misma de los favores divinos. Así pues, ya no tienen ni nombre ni rasgos propios, sino que están desaparecidos en la «verdadera prosternación».

Abdul-Hâdi cita seguidamente unos fragmentos del tratado titulado: *PRINCIPIOS DE LOS MALÂMATIYAH por el docto Imâm, el sabio iniciado, el Seyid Abu Abdur Rahmân (nieto de Ismael ibn Najib)*.

[1] El número de los *Afrâd* o «solitarios» tampoco está limitado, pero éstos no están colocados bajo la supervisión del *Qutb* de la época. Forman la tercera categoría en la jerarquía esotérica del islamismo.

«Como han realizado (la «Verdad divina») en los grados superiores (del Microcosmos); como se han afirmado entre «las gentes de la concentración»[1], de *El-Qurbah*, de *El-Uns* y *El-Waçl*[2], Dios está (por así decir) muy celoso de ellos por permitirles revelarse al mundo tales cuales son en realidad. Por consiguiente, les da un exterior que corresponde al estado de «separación con el Cielo»[3], un exterior hecho de conocimientos ordinarios, de preocupaciones sharaitas, —rituales o hieráticas— así como la obligación de obrar, de practicar y de actuar entre los hombres. Sin embargo, sus interiores permanecen en relaciones constantes con la «Verdad divina», tanto en la concentración (*El-jam´*) como en la dispersión (*El-jarq*), es decir, en todos los estados de la existencia. Esa mentalidad es una de las más altas que el hombre pueda alcanzar, a pesar de que nada de ella aparece en el exterior. Ella recuerda al estado del Profeta —¡Qué Allah ruegue sobre él y le salude!— el cual fue elevado a los más altos grados de la «Proximidad divina», indicados por la fórmula coránica: «Y fue a la distancia de dos longitudes de arco, o incluso todavía más cerca»[4]. Cuando volvió hacia las criaturas, no habló con ellas más que de las cosas exteriores. De su conversación íntima con Dios, no apareció nada sobre su persona. Ese estado es superior al de Moisés, a quien nadie pudo mirar el rostro después de que hubo hablado con Dios... El *Sheikh* del grupo Abu Hafç En-Nisabûrî, decía: «Los discípulos malâmitas evolucionan prodigándose. No se preocupan de sí mismos. El mundo no tiene ninguna presa sobre ellos, y no puede alcanzarles, pues su vida exterior está toda al descubierto, mientras que las sutilezas de su vida interior están rigurosamente ocultas... Abu Hafç fue interrogado un día acerca de por qué el nombre de Malâmatiyah. El respondió: «Los Malâmatiyah están constantemente con Dios por el hecho de que se dominan siempre y no cesan de tener consciencia de su secreto

[1] *Ahlul-Jam´i.*

[2] La Unión espiritual.

[3] *El-iftirâq.*

[4] Ver *Qorân,* cap. 53, v. 9. Los dos arcos son *El-Ilm* y *El-wujûd*, es decir, el Saber y el Ser. Ver F. Warrain sobre Wronski, *La Síntesis concreta*, pág. 169.

dominical. Se culpan a sí mismos de todo lo que no pueden dispensarse de hacer aparecer en cuanto a hechos de "Proximidad divina", en el oficio de la plegaria o de otro modo. Disimulan sus méritos y exponen aquello que tienen de culpable. Mientras que las gentes hacen un motivo de acusación de su exterior, ellos se culpan a sí mismos en su interior, ya que conocen la naturaleza humana. Pero Dios los favorece por el descubrimiento de los misterios, por la contemplación del mundo hipersensible, por el arte de conocer la realidad íntima de las cosas según los signos exteriores (*El-ferâsah*), así como por milagros. El mundo acaba por dejarlos en paz con Dios, alejado de ellos por su ostentación de lo que es culpable o contrario a la respetabilidad. Tal es la disciplina de la *Tarîqah* de las gentes de la culpa»[1].

[1] Estas palabras de Abu Hafç han sido recogidas por Abdul-Hassan El-Warrâq, quien se las contó a Ahmad ibn Aïssa, el cual, a su vez, fue el informador de Abu Abdur-Rahmân, el autor del presente tratado.

CAPÍTULO XXIX

LA JUNCIÓN DE LOS EXTREMOS

Lo que hemos dicho precedentemente sobre el tema de las relaciones de la élite iniciática y del pueblo nos parece hacer llamada todavía a algunas precisiones complementarias para no dejar lugar a ningún equívoco; y primeramente, sería menester no equivocarse sobre el sentido de la «vulgaridad» de la que hemos hablado a este propósito. En efecto, si la palabra «vulgar», tomada en su acepción original como lo hemos hecho, es en suma sinónima de «popular», hay también otro tipo de vulgaridad completamente diferente, que corresponde más realmente al sentido peyorativo que le da con mayor frecuencia el lenguaje ordinario, y la verdad es que esta última pertenece más bien a la «clase media». Para dar un ejemplo que hará comprender inmediatamente de qué se trata, hay en eso toda la diferencia que A. K. Coomaraswamy ha marcado muy bien entre el arte «popular» y el arte «burgués»[1], o también, si se quiere, toda la diferencia que existe, para los objetos destinados al uso corriente, entre las producciones de los artesanos de antaño y las de la industria moderna[2].

Esta precisión nos lleva de nuevo a los *Malâmatiyah*, cuya designación se deriva de la palabra *malâmah* que significa «culpa»[3]; ¿qué es menester entender justamente por eso? No se

[1] Ver concretamente *De la «mentalité primitive »*, en el nº de agosto-septiembre-octubre de 1939 de los *Études Traditionnelles*.—Por otra parte, recordemos también el empleo que hace Dante de la palabra «vulgar» en su tratado *De vulgari eloquentia*, y concretamente su expresión de *vulgari illustri* (ver *Nuevas apercepciones sobre el lenguaje secreto de Dante*, en el nº de julio de 1932 del *Voile d´Isis*).

[2] En efecto, la industria moderna es la obra propia de la «clase media», que la ha creado y que la dirige, y es por eso mismo que sus productos no pueden satisfacer más que necesidades de las cuales está excluida toda espiritualidad, conformemente a la concepción de la «vida ordinaria»; eso nos parece muy evidente como para que haya lugar a insistir más en ello.

[3] Se les llama también *ahlul-malâmah*, literalmente las «gentes de la culpa», es decir, los que se exponen a ser culpados.

trata de que sus acciones sean efectivamente culpables en sí mismas y desde el punto de vista tradicional, lo que sería tanto más inconcebible cuanto que, bien lejos de descuidar las prescripciones de la ley sharaita, se aplican por el contrario muy especialmente a enseñarlas a su alrededor, tanto por su ejemplo como por sus palabras. Únicamente, su manera de actuar, porque no se distingue en nada de la del pueblo[1], parece culpable a los ojos de una cierta «opinión», que precisamente es sobre todo la de la «clase media», o la de las gentes que se consideran como «cultivadas», según la expresión que está tan de moda hoy día; la concepción de la «cultura» profana, sobre la cual ya nos hemos explicado en otras ocasiones[2], es en efecto muy característica de la mentalidad de esa «clase media», a la que, por su «brillo» completamente superficial e ilusorio, da el medio de disimular su verdadera nulidad intelectual. Esas mismas gentes son también las que se complacen invocando la «costumbre» en toda circunstancia; y no hay que decir que los *Malâmatiyah*, o aquellos que en otras tradiciones se comportan como ellos, no podrían estar dispuestos de ninguna manera a tener en cuenta esa «costumbre» desprovista de toda significación y de todo valor espiritual, ni por consiguiente a preocuparse de una «opinión» que no estima más que apariencias detrás de las cuales no hay nada[3]. No es ciertamente ahí donde el «espíritu», o la élite que lo representa, puede encontrar un punto de apoyo, ya que todas esas cosas no reflejan absolutamente nada de espiritual, y serían más bien la negación de toda espiritualidad; por el contrario, allí donde tiene su reflejo, aunque éste es inverso como lo es necesariamente todo reflejo, tiene también por eso mismo su «soporte» normal, ya sea que se trate del cuerpo en el orden individual o del pueblo en el orden social.

[1] La ley exotérica misma puede llamarse «vulgar» si se toma esta palabra en el sentido de «común», puesto que se aplica a todos indistintamente; por lo demás, ¿no hay en nuestros días, y un poco por todas partes, muchas gentes que creen hacer prueba de «distinción» absteniéndose de cumplir los ritos tradicionales?

[2] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, cap. XXXIII.

[3] Ver el capítulo IV: *La costumbre contra la tradición*.

Como ya lo hemos dicho, es precisamente porque el punto más alto se refleja en el punto más bajo por lo que se puede decir que los extremos se juntan; a propósito de esto hemos recordado la comparación que puede hacerse con lo que se produce al fin de un ciclo, y en eso hay todavía una cuestión que requiere un poco más de explicación. En efecto, es menester destacar que el «enderezamiento» por el que se opera el retorno del punto más bajo al punto más alto es propiamente «instantáneo», es decir, que, en realidad, es intemporal, o mejor, para no restringirnos a la consideración de las condiciones especiales de nuestro mundo, está al margen de toda duración, lo que implica un paso por lo no manifestado: es lo que constituye el «intervalo» (*sandhyâ*), que, según la tradición hindú, existe siempre entre dos ciclos o dos estados de manifestación. Si ello fuera de otro modo, el origen y el fin no podrían coincidir en el Principio, si se trata de la totalidad de la manifestación, ni corresponderse si se consideran solo ciclos particulares; por lo demás, en razón de la «instantaneidad» de este paso, por eso no se produce en realidad ninguna solución de continuidad, y es lo que permite hablar verdaderamente de una junción de los extremos, aunque el punto de junción escapa forzosamente a todo medio de investigación más o menos exterior, porque se sitúa fuera de la serie de las modificaciones sucesivas que constituyen la manifestación[1].

Es por esta razón por lo que se dice que todo cambio de estado no puede cumplirse más que en la oscuridad[2], puesto que el color negro, en su significación superior, es el símbolo de lo no manifestado; pero, en su significación inferior, este mismo color negro simboliza también la indistinción de la pura potencialidad o de la *materia prima*[3]; y, aquí también, estos dos aspectos, aunque no deben confundirse en modo alguno, no obstante se corresponden analógicamente y se asocian de una cierta manera, según el punto de vista bajo el cual se consideren las cosas. Toda

[1] Nos proponemos volver de nuevo sobre este punto cuando tratemos del simbolismo de la «cadena de los mundos».

[2] Ver *Apercepciones sobre la Iniciación*, XXVI.

[3] Ver más adelante *Las dos noches*.

«transformación» aparece como una «destrucción» cuando se considera desde el punto de vista de la manifestación; y lo que es en realidad un retorno al estado principial, si se ve exteriormente y desde el lado *substancial*, parece no ser más que un «retorno al caos», del mismo modo que el origen, aunque procede inmediatamente del Principio, toma, bajo la misma relación, la apariencia de una «salida del caos»[1]. Por lo demás, como todo reflejo es necesariamente una imagen de lo que se refleja, el aspecto inferior puede considerarse como representando, en su orden relativo, el aspecto superior, con la condición, bien entendido, de no olvidar observar en eso la aplicación del «sentido inverso»; y esto, que es verdad en las relaciones del espíritu con el cuerpo, no lo es menos en las de la élite con el pueblo.

La existencia del pueblo, o de aquellos que se confunden en apariencia con él, es, según el lenguaje corriente mismo, una existencia «oscura»; y, en lo que concierne al pueblo, esta expresión, sin que los que la emplean tengan sin duda consciencia de ello, no hace en suma más que traducir el carácter inherente al papel *substancial* que es el suyo en el orden social: desde este punto de vista es, no diremos la indistinción total de la *materia prima*, pero sí al menos la indistinción relativa de lo que desempeña la función de *materia* a un cierto nivel. La cosa es completamente diferente para el iniciado que vive entre el pueblo sin distinguirse de él exteriormente: así como el que disimula su sabiduría bajo las apariencias no menos «tenebrosas» de la locura, el iniciado puede, además de las ventajas de diversos géneros que encuentra ahí, ver en esa oscuridad misma de su existencia como una imagen de las «tinieblas de arriba»[2]. Todavía se puede sacar de ahí otra consecuencia: si los iniciados que ocupan los rangos

[1] En el simbolismo alquímico, toda «transmutación» presupone el paso por un estado de indiferenciación que se representa por el color negro, y que puede considerarse igualmente bajo estos dos aspectos.

[2] Esto puede ser aproximado también a lo que hemos dicho en otra parte del sentido superior del anonimato (*El Reino de la Cantidad y los Signos de los Tiempos*, IX): éste es igualmente «oscuridad» para el individuo, pero, al mismo tiempo, representa la liberación de la condición individual y es incluso una consecuencia necesaria suya, puesto que el nombre y la forma (*nâma-rûpa*) son estrictamente constitutivos de la individualidad como tal.

más elevados en la jerarquía espiritual no toman ninguna parte visible en los acontecimientos que se desarrollan en este mundo, es ante todo porque una tal acción «periférica» sería incompatible con la posición «central» que es la suya; si se quedan enteramente al margen de toda distinción «mundana», es evidentemente porque conocen su inanidad; pero, además, se puede decir que, si consintieran en salir así de la oscuridad, su exterior, por eso mismo, no correspondería ya verdaderamente a su interior, de suerte que resultaría de ello, si eso fuera posible, una especie de desarmonía en su ser mismo; pero el grado espiritual que han alcanzado, dado que excluye forzosamente una tal suposición, excluye desde entonces también la posibilidad de que consientan en ello efectivamente[1]. Por lo demás, no hay que decir que aquello de lo que se trata aquí no tiene nada de común en el fondo con la «humildad», y que los seres de que hablamos están mucho más allá del dominio sentimental al cual ésta pertenece esencialmente; una vez más, aquí se trata de un caso donde cosas exteriormente parecidas pueden proceder de razones totalmente diferente en realidad[2].

Para volver al punto que nos concierne sobre todo al presente, diremos todavía esto: El «negro más negro que el negro» (*nigrum nigro nigrius*), según la expresión de los hermetistas, es ciertamente, cuando se toma en su sentido más inmediato y en cierto modo el más literal, la oscuridad del caos o las «tinieblas inferiores»; pero es también y por eso mismo, según lo que acabamos de explicar, un símbolo natural de las «tinieblas superiores»[3]. Del mismo modo que el «no-actuar» es

[1] A propósito de esto, uno todavía podría acordarse de lo que hemos expuesto en otra parte sobre el «rechazo de los poderes» (*Apercepciones sobre la Iniciación*, XXII): En efecto, esos «poderes», aunque de un orden diferente, no son menos contrarios a la «oscuridad» que aquellos de los que acabamos de hablar.

[2] No se trata de contestar que la humildad pueda considerarse como una virtud desde el punto de vista exotérico y más especialmente religioso (el cual comprende, bien entendido, el de los místicos); pero, desde el punto de vista iniciático, ni la humildad ni el orgullo que es su correlativo pueden tener sentido para aquel que ha rebasado el dominio de las oposiciones.

[3] Expresiones como las de «cabezas negras» o de «caras negras», que se

verdaderamente la plenitud de la actividad, o como el «silencio» contiene en sí mismo todos los sonidos en su modalidad *parâ* o no manifestada, así también esas «tinieblas superiores» son en realidad la Luz que sobrepasa toda luz, es decir, más allá de toda manifestación y de toda contingencia, son el aspecto principial de la luz misma; y es ahí, y solo ahí, donde se opera en definitiva la verdadera junción de los extremos.

encuentran en diversas tradiciones, presentan también un doble sentido comparable a ese en algunos aspectos; quizás tengamos algún día la ocasión de volver de nuevo sobre esta cuestión.

CAPÍTULO XXX

¿ESTÁ EL ESPÍRITU EN EL CUERPO O EL CUERPO EN EL ESPÍRITU?

La concepción ordinaria según la cual el espíritu se considera como alojado en cierto modo en el cuerpo no puede dejar de parecer harto extraña a quienquiera que posea solo los datos metafísicos más elementales, y eso, sobre todo, no solo porque el espíritu no podría ser verdaderamente «localizado», sino porque, incluso si no hay en eso más que una «manera de hablar» más o menos simbólica, la misma aparece a primera vista como implicando un ilogismo manifiesto y una inversión de las relaciones normales. En efecto, el espíritu no es otro que *Atmâ*, y él es el principio de todos los estados del ser, en todos los grados de su manifestación; ahora bien, todas las cosas están necesariamente contenidas en su principio, y no podrían salir de él de ningún modo en realidad, ni con mayor razón encerrarle en sus propios límites; así pues, son todos esos estados del ser, y por consiguiente también el cuerpo que no es más que una simple modalidad de uno de ellos, los que deben en definitiva estar contenidos en el espíritu, y no a la inversa. Lo «menos» no puede contener a lo «más», como tampoco puede producirlo; por lo demás, esto es aplicable a diferentes niveles, así como lo veremos a continuación; pero, por el momento, consideremos el caso más extremo, el que concierne a la relación entre el principio mismo del ser y la modalidad más restringida de su manifestación individual humana. Se podría estar tentado a concluir inmediatamente que la concepción corriente no se debe más que a la ignorancia de la gran mayoría de los hombres y que no corresponde más que a un simple error de lenguaje, que todos repiten por la fuerza del hábito y sin reflexionar en ello; sin embargo, la cuestión no es tan simple en el fondo, y este error, si es un error, tiene razones mucho más profundas de lo que se creería a primera vista.

Ante todo, debe entenderse bien que, en estas consideraciones, la imagen espacial del «continente» y del «contenido» no deberá tomarse nunca literalmente, puesto que solo uno de los dos términos considerados, el cuerpo, posee efectivamente el carácter espacial, ya que el espacio mismo no es ni más ni menos que una de las condiciones propias a la existencia corporal. El uso de un tal simbolismo espacial, tanto como el de un simbolismo temporal, por eso no es menos, como lo hemos explicado en muchas ocasiones, no solo legítimo, sino incluso inevitable, desde que debemos servirnos forzosamente de un lenguaje que, al ser el del hombre corporal, está sometido él mismo a las condiciones que determinan la existencia de éste como tal; basta con no olvidar nunca que todo lo que no pertenece al mundo corporal, por eso mismo, no podría estar en realidad ni en el espacio ni en el tiempo.

Por otra parte, nos importa poco que algunos filósofos hayan creído deber plantear y discutir una cuestión como la de una «sede del alma», que parecen entenderla en un sentido completamente literal, donde, por lo demás, lo que ellos llaman «alma» puede ser el espíritu, en la medida al menos en que ellos le conciben, según la confusión habitual del lenguaje occidental moderno a este respecto. En efecto, no hay que decir que, para nos, los filósofos profanos no se distinguen en nada del vulgo y que sus teorías no tienen más valor que la simple opinión corriente; así pues, no son ciertamente sus pretendidos «problemas» los que podrían darnos que pensar que una suerte de «localización» del espíritu en el cuerpo representa otra cosa que un error puro y simple; sino que son las doctrinas tradicionales mismas las que nos muestran que sería insuficiente quedarse ahí y que este punto requiere un examen más profundo.

Se sabe en efecto que, según la doctrina hindú, *jîvâtmâ*, que es en realidad *Atmâ* mismo, pero considerado especialmente en su relación con la individualidad humana, reside en el centro de esta individualidad, al que se designa simbólicamente como el corazón; bien entendido, eso no quiere decir en modo alguno que esté como encerrado en el órgano corporal que lleva este nombre, y ni

siquiera en un órgano sutil correspondiente; pero por eso no es menos cierto que eso implica que, de una cierta manera, se sitúa en la individualidad, e incluso más precisamente en una parte, la más central, de esta individualidad. *Atmâ* no puede ser verdaderamente ni manifestado ni individualizado; con mayor razón no puede ser incorporado; sin embargo, en tanto que *jîvâtmâ*, aparece como si estuviera individualizado e incorporado; esta apariencia no puede ser evidentemente más que ilusoria al respecto de *Atmâ*, pero ella no existe menos desde un cierto punto de vista, el mismo punto de vista donde *jîvâtmâ* parece distinguirse de *Atmâ*, y que es el de la manifestación individual humana. Así pues, es desde este punto de vista que se puede decir que el espíritu está situado en el individuo; e inclusive, desde el punto de vista más particular de la modalidad corporal de éste se podrá decir también, a condición de no ver en ello una «localización» literal, que está situado en el cuerpo; así pues, hablando propiamente, no hay ningún error en eso, sino solo la expresión de una ilusión que, aunque es tal en cuanto a la realidad absoluta, por eso no corresponde menos a un cierto grado de la realidad, ese mismo grado de los estados de manifestación a los cuales se refiere, y que no deviene un error más que si se pretende aplicarle a la concepción del ser total, como si el principio mismo de éste pudiera ser afectado o modificado por uno de sus estados contingentes.

En lo que acabamos de decir, hemos hecho una distinción entre la individualidad integral y su modalidad corporal, donde la primera comprende además todas las modalidades sutiles; y, a propósito de esto, podemos agregar una precisión que, aunque accesoria, ayudará sin duda a comprender lo que tenemos principalmente en vista. Para el hombre ordinario, cuya consciencia no está en cierto modo «despertada» más que en la modalidad corporal únicamente, lo que se percibe más o menos oscuramente de las modalidades sutiles aparece como incluido en el cuerpo, porque esta percepción no corresponde efectivamente más que a sus relaciones con éste, más bien que a lo que ellas son

en sí mismas; pero, en realidad, esas modalidades no pueden estar contenidas así en el cuerpo y como limitadas por sus límites, primero porque es en ellas donde está el principio inmediato de la modalidad corporal, y después porque ellas son susceptibles de una extensión incomparablemente más grande por la naturaleza misma de las posibilidades que implican. Así, cuando se desarrollan efectivamente esas modalidades, aparecen como «prolongamientos» que se extienden en todos los sentidos más allá de la modalidad corporal, que así se encuentra como enteramente envuelta por ellas; así pues, hay a este respecto, para el que ha realizado la individualidad integral, una suerte de «volvimiento», si puede expresarse así, en relación al punto de vista del hombre ordinario. En este caso, por lo demás, las limitaciones individuales no se han rebasado todavía, y es por eso por lo que hablábamos al comienzo de una aplicación posible a diferentes niveles; por analogía, se podrá comprender desde ahora que un «volvimiento» se opera igualmente, en otro orden, cuando el ser ha pasado a la realización supraindividual. Mientras el ser no había alcanzado *Atmâ* más que en sus relaciones con la individualidad, es decir, como *jîvâtmâ*, éste se le aparecía como incluido en esa individualidad, y ni siquiera podía parecerle de otro modo puesto que era incapaz de rebasar los límites de la condición individual; pero cuando alcanza *Atmâ* directamente y tal cual es en sí mismo, esa misma individualidad, y con ella todos los demás estados, individuales o supraindividuales, se le aparecen al contrario como comprendidos en *Atmâ*, como lo están en efecto desde el punto de vista de la realidad absoluta, puesto que no son nada más que las posibilidades de *Atmâ*, fuera del cual nada podría ser verdaderamente bajo cualquier modo que sea.

En lo que precede, hemos precisado los límites en los cuales es verdad, desde un punto de vista relativo, decir que el espíritu está contenido, ya sea en la individualidad humana, ya sea incluso en el cuerpo; y, además, hemos indicado la razón por la que ello es así, la razón que es en suma inherente a la condición misma del ser para el que este punto de vista es legítimo y válido. Sin embargo,

eso no es todo todavía, y es menester destacar que el espíritu se considera como situado, no solo en la individualidad en general, sino en su punto central, al cual corresponde el corazón en el orden corporal; esto hace llamada a otras explicaciones, que permitirán ligar entre ellos los dos puntos de vista aparentemente opuestos que se refieren respectivamente a la realidad relativa y contingente del individuo y a la realidad absoluta de *Atmâ*. Es fácil darse cuenta de que estas consideraciones deben reposar esencialmente sobre una aplicación del sentido inverso de la analogía, aplicación que muestra al mismo tiempo, de una manera particularmente clara, las precauciones que exige la transposición del simbolismo espacial, puesto que, contrariamente a lo que tiene lugar en el orden corporal, es decir, en el espacio entendido en el sentido propio y literal, se puede decir que, en el orden espiritual, es lo interior lo que envuelve a lo exterior, y es el centro el que contiene todas las cosas.

Una de las mejores «ilustraciones» de la aplicación del sentido inverso se da en la representación de los diferentes cielos, que corresponden a los estados superiores del ser, por otros tantos círculos o esferas concéntricas, tal y como se encuentra por ejemplo en Dante. En esta representación, aparece primero que los cielos, si son más vastos, es decir menos limitados, a medida que son más elevados, son también más «exteriores» en el sentido de que están más alejados del centro, puesto que éste está constituido entonces por el mundo terrestre; es ese el punto de vista de la individualidad humana, que es precisamente representado por la tierra, y este punto de vista es verdadero con una verdad relativa, en tanto que esta individualidad es real en su orden y en tanto que es de ella de donde es menester partir necesariamente para elevarse a los estados superiores. Pero, cuando se rebasa la individualidad, se opera la «inversión» o el «volvimiento» de que hemos hablado (que es realmente un «enderezamiento» del ser), y todo el conjunto de la representación simbólica se encuentra en cierto modo vuelto sobre sí mismo: es entonces el cielo más elevado de todos el que es al mismo tiempo

el más central, puesto que es en él donde reside el centro universal mismo; y, por el contrario, el mundo terrestre está situado ahora en la periferia más exterior. Es menester destacar además que, en esta «inversión» en cuanto a la situación, el círculo que corresponde al cielo más elevado debe permanecer no obstante el más grande de todos y envolver a todos los demás (como, según la tradición islámica, el «Trono» divino envuelve a todos los mundos); es menester en efecto que ello sea así, puesto que, en la realidad absoluta, es el centro el que contiene todo. La imposibilidad de figurar materialmente este punto de vista, según el cual lo que es lo más grande es al mismo tiempo lo más central, no expresa en suma nada más que las limitaciones mismas a las que el simbolismo geométrico está inevitablemente sometido, por el hecho de que no es más que un lenguaje tomado a la condición espacial, es decir, a una de las condiciones que son propias a nuestro mundo corporal, y que, por consiguiente, están ligadas exclusivamente al otro punto de vista, el de la individualidad humana.

En lo que concierne al centro, se ve claramente aquí, por la relación inversa que existe entre el centro verdadero, que es el del ser total o del Universo, según se consideren las cosas bajo el punto de vista «microcósmico» o «macrocósmico», y el centro de la individualidad o de su dominio particular de existencia, se ve, decimos, así como lo hemos expuesto ya en otras ocasiones, como lo que es lo primero y lo más grande en el orden de la realidad principal deviene de una cierta manera (sin ser no obstante alterado o modificado de ninguna manera en sí mismo) lo último y lo más pequeño en el orden de las apariencias manifestadas[1]. Para continuar sirviéndonos del simbolismo espacial, se trata en suma de la relación del punto geométrico con lo que se puede llamar analógicamente el punto metafísico: éste es el verdadero centro primordial, que contiene en sí todas las posibilidades, y que, por consiguiente, es lo que hay de más grande; este punto metafísico

[1] Ver los textos de los *Upanishads* que hemos citado en diversas ocasiones sobre este tema, así como la parábola evangélica del «grano de mostaza».

no está «situado» en modo alguno, ya que nada puede contenerle o limitarle, y son al contrario todas las cosas las que se sitúan en relación a él (no hay que decir que esto debe entenderse todavía simbólicamente, puesto que en eso no se trata únicamente de las posibilidades espaciales solo). En cuanto al punto geométrico, que está situado en el espacio, es evidentemente, e inclusive en el sentido literal, lo que hay de más pequeño, puesto que es sin dimensiones, es decir, que no ocupa rigurosamente ninguna extensión; pero esta «nada» espacial corresponde directamente al «todo» metafísico, y son, se podría decir, los dos aspectos extremos de la indivisibilidad, considerada respectivamente en el principio y en la manifestación. En lo que concierne a la consideración del «primero» y del «último», basta, a este respecto, recordar lo que hemos explicado precedentemente, de que el punto más alto tiene su reflejo directo en el punto más bajo; y, a este simbolismo espacial, se puede agregar también un simbolismo temporal, según el cual lo que es primero en el dominio principial, y por consiguiente en el «no-tiempo», aparece en último lugar en el desarrollo de la manifestación[1].

Es fácil hacer la aplicación de todo esto a lo que hemos considerado en primer lugar: en efecto, es el espíritu (*Atmâ*) el que es verdaderamente el centro universal que contiene todas las cosas[2]; pero, al reflejarse en la manifestación humana, aparece por eso mismo como «localizado» en el centro de la individualidad, e incluso, más precisamente, en el centro de su modalidad corporal, puesto que ésta, en tanto que es el término de la

[1] En la tradición islámica, el Profeta es a la vez «el primero de la creación de Dios» (*awwal Khalqi´Llah*) en cuanto a su realidad principial (*en-nûr el-mohammedî*), y «el sello (es decir, el último) de los enviados de Dios» (*Khâtam rusuli´Llah*) en cuanto a su manifestación terrestre; él es así «el primero y el último» (*el-awwal wa el-akher*) en relación a la creación (*bin-nisbati lil-khalq*), del mismo modo que *Allah* es «el Primero y el Último» en el sentido absoluto (*mutlaqan*).— En la tradición cristiana igualmente, el Verbo es «el Alfa y el Omega, el comienzo y el fin» de todas las cosas.

[2] A propósito de esto, recordaremos que, en la tradición islámica, la Luz primordial (*en-nûr el-mohammedî*), según lo que ha sido dicho en la nota precedente, es también el Espíritu (*Er-Rûh*), en el sentido total y universal de este término; se sabe, por otra parte, que la tradición cristiana identifica la Luz al Verbo mismo.

manifestación humana, es también su modalidad «central», de suerte que es su centro el que es propiamente, en relación a la individualidad, el reflejo directo y la representación del centro universal. Este reflejo no es, ciertamente, más que una apariencia, al mismo título que la manifestación individual misma; pero, mientras el ser está limitado por las condiciones individuales, esta apariencia es para él la realidad, y no puede ser de otro modo, puesto que es exactamente del mismo orden que su consciencia actual. Solo cuando el ser ha rebasado esos límites, el otro punto de vista deviene real para él, como él es (y siempre lo ha sido), de una manera absoluta; su centro está entonces en lo universal y la individualidad (y con mayor razón el cuerpo) ya no es más que una de las posibilidades que están contenidas en ese centro; y, por el «volvimiento» que se efectúa así, las relaciones verdaderas de todas las cosas se encuentran restablecidas, tal como jamás han dejado de ser para el ser principial.

Agregaremos que este «volvimiento» está en estrecha relación con lo que el simbolismo kabbalístico designa como el «desplazamiento de las luces», y también con esta palabra que la tradición islámica pone en boca de los *awliyâ*, «Nuestros cuerpos son nuestros espíritus, nuestros espíritus son nuestros cuerpos» (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*), indicando con eso no solo que todos los elementos del ser están completamente unificados en la «Identidad Suprema», sino también que lo «oculto» ha devenido entonces lo «visible» e inversamente. Según la tradición islámica igualmente, el ser que ha pasado al otro lado de *barzakh* es en cierto modo lo opuesto de los seres ordinarios (y esto es también una aplicación estricta del sentido inverso de la analogía del «Hombre Universal» y del hombre individual): «Si camina sobre la arena, no deja ningún rastro; si camina sobre la

roca, sus pies marcan su huella[1]. Si está al sol, no proyecta sombra; en la oscuridad, una luz emana de él»[2].

---

[1] Esto tiene una relación evidente con el simbolismo de las «huellas de pies» sobre las rocas, que se remonta a las épocas «prehistóricas» y que se encuentra en casi todas las tradiciones; sin entrar al presente sobre este tema en consideraciones demasiado complejas, podemos decir que, de una manera general, esas huellas representan el «rastro» de los estados superiores en nuestro mundo.

[2] Recordaremos todavía que el espíritu corresponde a la luz, y el cuerpo a la sombra o a la noche; así pues, es el espíritu mismo el que envuelve entonces todas las cosas en su propia radiación.

CAPÍTULO XXXI

LAS DOS NOCHES

Aquí no entendemos hablar en modo alguno de lo que los místicos llaman «noche de los sentidos» y «noche del espíritu»; aunque éstas puedan presentar algunas similitudes parciales con lo que se trata, hay en ellas muchos elementos difíciles de «situar» exactamente, e incluso, frecuentemente, elementos de un carácter bastante «perturbador», lo que se debe evidentemente a las imperfecciones y a las limitaciones inherentes a toda realización simplemente mística, y sobre los cuales ya nos hemos explicado suficientemente en otras ocasiones como para dispensarnos de insistir en ello de nuevo. Por otra parte, nuestra intención no es tampoco considerar las «tres noches» simbólicas que representan tres muertes y tres nacimientos, que se refieren respectivamente, en lo que concierne al ser humano, a los tres órdenes corporal, psíquico y espiritual[1]; la razón de este simbolismo, que naturalmente es aplicable a los grados sucesivos de la iniciación, es que todo cambio de estado se produce a través de una fase de oscurecimiento y de «envolvimiento», de donde resulta que la «noche» puede considerarse según una multiplicidad de sentidos jerarquizados como los estados mismos del ser; pero ahora no retendremos más que sus dos sentidos extremos. En efecto, lo que nos proponemos es precisar un poco la manera en la que el simbolismo de las «tinieblas», en su acepción tradicional más general, se presenta bajo dos sentidos opuestos, uno superior y el otro inferior, así como la naturaleza de la relación analógica que existe entre estos dos sentidos y que permite resolver su aparente oposición.

En su sentido superior, las tinieblas representan lo no manifestado, así como lo hemos explicado ya en el curso de nuestros precedentes estudios; en eso no hay ninguna dificultad, y sin embargo parece que este sentido superior sea bastante

[1] Ver A. K. Coomaraswamy, *Notes on the katha Upanishad*, 1ª Parte.

generalmente ignorado o desconocido, ya que es fácil constatar que, cuando se trata de las tinieblas, nadie piensa comúnmente más que en su sentido inferior; y todavía se agrega a ello frecuentemente una significación «maléfica» que no le es de ningún modo inherente esencialmente, y que no se justifica más que en el caso de algunos aspectos secundarios y mucho más particularizados. En realidad, el sentido inferior representa propiamente el «caos», es decir, el estado de indiferenciación o de indistinción que está en el punto de partida de la manifestación, ya sea en su totalidad, ya sea relativamente a cada uno de sus estados; y aquí vemos aparecer inmediatamente la aplicación de la analogía en sentido inverso, ya que esta indiferenciación, que se podría llamar «material» en lenguaje occidental, es como el reflejo de la indiferenciación principial de lo no manifestado, puesto que lo que está en el punto más alto se refleja en el punto más bajo, como los vértices de los dos triángulos opuestos en el símbolo del «sello de Salomón». Tendremos todavía que volver de nuevo sobre esta consideración después; pero lo que importa sobre todo comprender bien antes de ir más lejos, es que esta indistinción, cuando se aplica a la totalidad de la manifestación universal, no es otra que la de *Prakriti*, en tanto que ésta se identifica a la *kylè* primordial o a la *materia prima* de las antiguas doctrinas cosmológicas occidentales; en otros términos, es el estado de potencialidad pura, que no es en cierto modo más que una imagen reflejada, y por eso mismo invertida, del estado principal de las posibilidades no manifiestas; y esta distinción es particularmente importante, ya que la confusión entre posibilidad y potencialidad es la fuente de innumerables errores. Por otra parte, cuando se trata solo del estado original de un mundo o de un estado de existencia, la indistinción potencial no puede considerarse ya más que en un sentido relativo y ya «especificado», en virtud de una cierta similitud existente entre el proceso de desarrollo de la manifestación universal y el de cada una de sus partes constitutivas, similitud que encuentra concretamente su expresión en las leyes cíclicas; esto, que es susceptible de aplicarse a todos

los grados, y al caso de un ser particular tanto como al de un dominio de existencia más o menos extenso, corresponde a la precisión que hemos hecho más atrás sobre el punto de una multiplicidad de sentidos jerarquizados, ya que no hay que decir que, por el hecho de su multiplicidad misma, estos sentidos no pueden ser más que relativos.

De lo que acaba de decirse, resulta que el sentido inferior de las tinieblas es de orden cosmológico, mientras que su sentido superior es de orden propiamente metafísico; también se puede destacar desde ahora que su relación permite dar cuenta del hecho de que el origen y el desarrollo de la manifestación pueden considerarse a la vez en un sentido ascendente y en un sentido descendente. Si ello es así, es porque la manifestación no procede solo de *Prakriti*, a partir de la cual su desarrollo todo entero es un paso gradual de la potencia al acto, que puede describirse como un proceso ascendente; en realidad, procede de los dos polos complementarios del Ser, es decir, de *Purusha* y de *Prakriti* y, con relación a *Purusha*, su desarrollo es un alejamiento gradual del Principio, y por tanto un verdadero descenso. Esta consideración contiene implícitamente la solución de muchas antinomias aparentes, sobre todo en lo que concierne a los ciclos cósmicos, cuya marcha, se podría decir, es regulada por una combinación de las tendencias que corresponden a estos dos «movimientos» opuestos, o más bien complementarios; los desarrollos a los que esto puede dar lugar están por lo demás evidentemente fuera de nuestro tema; pero se podrá al menos comprender fácilmente que no hay ninguna contradicción entre la asimilación del punto de partida o del estado original de la manifestación a las tinieblas en su sentido inferior, por un lado, y, por el otro, la enseñanza tradicional concerniente a la espiritualidad del «estado primordial», ya que las dos cosas no se refieren al mismo punto de vista, sino respectivamente a los dos puntos de vista complementarios que acabamos de definir.

Hemos considerado el sentido inferior de las tinieblas como el reflejo de su sentido superior, lo que es, en efecto, desde un cierto

punto de vista; pero al mismo tiempo, desde otro punto de vista diferente, es también en cierto modo su «revés», tomando este término en la acepción donde el «revés» y el «derecho» se oponen como las dos caras de una misma cosa; y esto requiere todavía algunas explicaciones. El punto de vista al que se aplica la consideración del reflejo es naturalmente el de la manifestación, y el de todo ser situado en el dominio de la manifestación; pero, a la mirada del Principio, donde el origen y el fin de todas las cosas se juntan y se unen, ya no podría tratarse de reflejo, puesto que ahí no hay realmente más que una sola y misma cosa, dado que el punto de partida de la manifestación está necesariamente, así como también su punto de conclusión, en lo no manifestado. Bajo el punto de vista del Principio en sí mismo, si todavía es permisible emplear en este caso una tal manera de hablar, ni siquiera pueden distinguirse dos aspectos de esta cosa única, puesto que una tal distinción no se plantea y no es válida más que con relación a la manifestación; pero, si se considera el Principio en su relación con la manifestación, se podrán distinguir como dos caras, que corresponden a la salida de lo no manifestado y al retorno a lo no manifestado. Puesto que el retorno a lo no manifestado es el término final de la manifestación, se puede decir que es cuando se ve desde ese lado cuando lo no manifestado aparece propiamente como las tinieblas en el sentido superior, mientras que, visto desde el lado del punto de partida de la manifestación, aparece al contrario como las tinieblas en el sentido inferior; y, según el sentido en el cual se cumple el «movimiento» de éste hacia aquél, se podría decir también que la cara superior está vuelta hacia el Principio, mientras que la cara inferior está vuelta hacia la manifestación, aunque esta imagen de dos caras parezca implicar una suerte de simetría que, entre el Principio y la manifestación, no podría existir verdaderamente, y aunque, por lo demás, en el Principio mismo, no pueda haber evidentemente ninguna distinción de superior y de inferior. El punto de vista del reflejo es ilusorio en relación a ese, como el reflejo mismo lo es también en relación a lo que se refleja; este punto de vista de las dos caras

corresponde pues a un grado más profundo de realidad, aunque, sin embargo, él mismo sea también ilusorio en otro nivel, puesto que desaparece a su vez cuando el Principio se considera en sí mismo y ya no más en relación a la manifestación.

El punto de vista que acabamos de exponer en último lugar quizás se haga más claro si se considera lo que se corresponde con él, en el interior mismo de la manifestación, en el paso de un estado a otro: este paso es en sí mismo un punto único, pero, naturalmente, puede ser considerado desde uno y desde el otro de los dos estados entre los cuales está situado y de los cuales es el límite común. Aquí todavía, nos encontramos con la consideración de las dos caras: este paso es una muerte en relación a uno de los dos estados, mientras que es un nacimiento en relación al otro; pero esta muerte y este nacimiento coinciden en realidad, y su distinción no existe sino en relación a los dos estados, de los cuales uno tiene su fin y el otro su origen en ese mismo punto. La analogía es evidente con lo que, en las consideraciones precedentes, concernía, no a dos estados particulares de manifestación, sino a la manifestación total en sí misma y al Principio, o más precisamente al paso del uno a la otra; por lo demás, conviene agregar que, aquí también, el sentido inverso de la analogía encuentra su aplicación, ya que, por un lado, el nacimiento a la manifestación es como una muerte al Principio, y por el otro, inversamente, la muerte a la manifestación es un nacimiento o más bien un «renacimiento» al Principio, de suerte que el origen y el fin se encuentran invertidos según se consideren en relación al Principio o en relación a la manifestación; esto, bien entendido, siempre en la relación de uno con el otro, ya que, en la inmutabilidad del Principio mismo, no hay, ciertamente, ni nacimiento ni muerte, ni origen ni fin, sino que él mismo es el origen primero y el fin último de todas las cosas, sin que, por lo demás, entre ese origen y ese fin haya una distancia cualquiera en la realidad absoluta.

Si venimos ahora a considerar el caso del ser humano, podemos preguntarnos lo que, para él, corresponde a las dos «noches»

entre las cuales se despliega, como lo hemos visto, toda la manifestación universal; y, en lo que concierne a las tinieblas superiores, ahí no hay todavía ninguna dificultad, puesto que, ya sea que se trate de un ser particular o del conjunto de los seres, ellas no pueden representar jamás otra cosa que el retorno a lo no manifestado; este sentido, en razón misma de su carácter propiamente metafísico, permanece sin cambio en todas las aplicaciones que es posible hacer de este simbolismo. Por el contrario, en lo que concierne a las tinieblas inferiores, es evidente que aquí ya no pueden tomarse más que en un sentido relativo, pues el punto de partida de la manifestación humana no coincide con el de la manifestación universal, sino que ocupa en el interior de ésta un cierto nivel determinado; así pues, lo que aparece en ella como «caos» o como potencialidad no puede serlo sino relativamente, y posee ya de hecho un cierto grado de diferenciación y de «cualificación»; ya no es la *materia prima*, sino que es, si se quiere, una *materia secunda*, que juega un papel análogo para el nivel de existencia considerado. Por lo demás, no hay que decir que estas precisiones no se aplican solo al caso de un ser, sino también al de un mundo; sería un error pensar que la potencialidad pura y simple puede encontrarse en el origen de nuestro mundo, que no es más que un grado de la existencia entre los demás; el *âkâsha*, a pesar de su estado de indiferenciación, no está desprovisto de toda cualidad, y ya está «especificado» en vista de la producción de la manifestación corporal solo; así pues no podría confundirse de ninguna manera con *Prakriti*, que, siendo absolutamente indiferenciada, contiene por eso mismo en ella la potencialidad de toda manifestación.

De eso resulta que, a lo que representa las tinieblas inferiores en el ser humano, no se podrá aplicar, en relación a las tinieblas superiores, más que la imagen del reflejo, con la exclusión de la de las dos caras; en efecto, todo nivel de existencia puede tomarse como un plano de reflexión, y se debe solo a que el Principio se refleja en él de una cierta manera por lo que ese nivel de existencia posee alguna realidad, a saber, la realidad de que es

susceptible en su orden propio; pero, por otra parte, si se pasara a la otra cara de las tinieblas inferiores, no es en el Principio o en lo no manifestado donde uno se encontraría en parecido caso, sino solo en un estado «prehumano» que no es más que otro estado de manifestación. Aquí, somos conducidos de nuevo a lo que hemos explicado precedentemente sobre el tema del paso de un estado a otro: por un lado, es el nacimiento al estado humano, y, por el otro, es la muerte al estado «prehumano»; o, en otros términos, es el punto que, según el lado en que se considere, aparece como el punto de conclusión de un estado y como el punto de partida del otro. Ahora bien, si las tinieblas inferiores se toman en este sentido, uno podría preguntarse por qué no se consideran simplemente, de una manera simétrica, las tinieblas superiores como representando la muerte al estado humano, o el término de este estado, que no coincide forzosamente con un retorno a lo no manifestado, sino que puede no ser todavía más que el paso a otro estado de manifestación; de hecho, como ya lo hemos dicho, el simbolismo de la noche se aplica también a todo cambio de estado cualquiera que sea; pero, además de que no podría tratarse en este caso más que de una «superioridad» muy relativa, puesto que el comienzo y el fin de un estado no son más que dos puntos situados en niveles consecutivos separados por una distancia infinitesimal según «el eje» del ser, eso no es lo que importa desde el punto de vista donde nos colocamos. En efecto, lo que es menester considerar esencialmente, es el ser humano tal cual está actualmente constituido en su integridad, y con todas las posibilidades que lleva en él; ahora bien, entre esas posibilidades está la de alcanzar directamente lo no manifestado, a lo cual toca ya, si puede decirse, por su parte superior, que, aunque ella misma no es propiamente humana, no obstante es lo que le hace existir en tanto que humano, puesto que es el centro mismo de su individualidad; y, en la condición del hombre ordinario, este contacto con lo no manifestado aparece en el estado de sueño profundo. Por lo demás, debe entenderse bien que eso no es en modo alguno un «privilegio» del estado humano, y que, si se

considerara del mismo modo no importa cuál otro estado, siempre se encontraría en él esta misma posibilidad de retorno directo a lo no manifestado, sin paso a través de otros estados de manifestación, ya que la existencia en un estado cualquiera no es posible sino debido al hecho de que *Atmâ* reside en el centro de ese estado, que sin eso se desvanecería como una pura nada; por eso es por lo que, en principio al menos, todo estado puede ser tomado igualmente como punto de partida o como «soporte» de la realización espiritual, ya que, en el orden universal o metafísico, todos contienen en ellos las mismas virtualidades.

Desde que uno se coloca en el punto de vista de la constitución del ser humano, las tinieblas inferiores deberán aparecer en él más bien bajo el aspecto de una modalidad de este ser que bajo el de un primer «momento» de su existencia; pero, por lo demás, las dos cosas se juntan en un cierto sentido, pues de lo que se trata es siempre el punto de partida del desarrollo del individuo, desarrollo a cuyas diferentes fases corresponden sus diversas modalidades, entre las cuales se establece por eso mismo una cierta jerarquía; así pues, es lo que se puede llamar una potencialidad relativa, a partir de la cual se efectuará el desarrollo integral de la manifestación individual. A este respecto, lo que representan las tinieblas inferiores no puede ser más que la parte más grosera de la individualidad humana, la más «tamásica» en cierto modo, pero en la cual, sin embargo, esta individualidad toda entera se encuentra envuelta como un germen o un embrión; en otros términos, no será nada más que la modalidad corporal misma. Por lo demás, es menester no sorprenderse de que sea el cuerpo el que corresponde así al reflejo de lo no manifestado en el ser humano, ya que, aquí todavía, la consideración del sentido inverso de la analogía permite resolver inmediatamente todas las dificultades aparentes: como ya lo hemos dicho, el punto más alto tiene necesariamente su reflejo en el punto más bajo, y es así como, por ejemplo, en nuestro mundo, la inmutabilidad principal tiene su imagen invertida en la inmovilidad del mineral. De una manera general, se podría decir que las propiedades del orden

espiritual encuentran su expresión, pero en cierto modo «vuelta» y como «negativa», en lo que hay de más corporal; y, en el fondo, no hay en eso más que la aplicación a este mundo de lo que hemos explicado precedentemente en cuanto a la relación inversa del estado de potencialidad con el estado principial de no manifestación. En virtud de la misma analogía, el estado de vigilia, que es el estado donde la consciencia del individuo esta «centrada» en la modalidad corporal, es espiritualmente un estado de sueño e inversamente; por lo demás, esta consideración del sueño permite comprender todavía mejor que lo corporal y lo espiritual aparezcan respectivamente como «noche» uno con respecto al otro, aunque sea naturalmente ilusorio considerarlos simétricamente como los dos polos del ser, debido a que el cuerpo, en realidad, no es una *materia prima*, sino un simple «substituto» de ésta relativamente a un estado determinado, mientras que el espíritu jamás deja de ser un principio universal y no se sitúa a ningún nivel relativo. Es teniendo en cuenta estas reservas, y hablando conformemente a las apariencias inherentes a un cierto nivel de existencia, como se puede hablar de un «sueño del espíritu» que corresponde a la vigilia corporal; por extraño que pueda parecer, la «impenetrabilidad» de los cuerpos no es más que una expresión de este «sueño», y, por lo demás, todas sus propiedades características podrían interpretarse igualmente según este punto de vista analógico.

Bajo la relación de la realización, lo que hay que retener sobre todo de estas consideraciones, si la realización se cumple a partir del estado humano, es que el cuerpo mismo es el que debe servirle de base y de punto de partida; el cuerpo es su «soporte» normal, contrariamente a algunos prejuicios corrientes en occidente, según los cuales no se querría ver en él más que un obstáculo o tratarle como «cantidad despreciable»; la aplicación al papel que juega un elemento de orden corporal en todos los ritos, en tanto que medios o auxiliares de la realización, es demasiado evidente como para que haya necesidad de insistir más en ello. Por lo demás, ciertamente habría que sacar de todo eso muchas otras

consecuencias que no podemos desarrollar al presente; concretamente, ahí se puede entrever la posibilidad de algunas transposiciones y «transmutaciones» muy inesperadas para quien jamás ha pensado en ello; pero, bien entendido, no es concibiendo el cuerpo según las teorías «mecanicistas» y «psicoquímicas» de los modernos como será posible comprender nunca nada de él[1].

[1] En la doctrina islámica, las dos «noches» de que hemos hablado se representan respectivamente por *laylatul-qadr* y *laylatul-mirâj*, correspondientes a un doble movimiento «descendente» y «ascendente»: la segunda es la ascensión nocturna del Profeta, es decir, un retorno al Principio a través de los diferentes «cielos» que son los estados superiores del ser; en cuanto a la primera, es la noche donde se cumple el descenso del *Qorân*, y esta «noche», según el comentario de Mohyiddin ibn Arabi, se identifica al cuerpo mismo del Profeta. Lo que hay que destacar particularmente aquí, es que la «revelación» se recibe, no en la mente, sino en el cuerpo del ser que es «enviado» para expresar el Principio: *Et Verbum caro factum est,* dice el Evangelio (*caro* y no *mens*), y hay ahí, muy exactamente, otra expresión, bajo la forma propia de la tradición cristiana, de lo que representa *laylatul-qadr* en la tradición islámica.

CAPÍTULO XXXII

REALIZACIÓN ASCENDENTE Y DESCENDENTE

En la realización total de ser, hay lugar a considerar la unión de dos aspectos que corresponden en cierto modo a las dos fases de ésta, una «ascendente» y la otra «descendente». La consideración de la primera fase, en la que el ser, partiendo de un cierto estado de manifestación, se eleva hasta la identificación con su principio no manifestado, no puede suscitar ninguna dificultad, puesto que eso es lo que, por todas partes y siempre, se indica expresamente como el proceso y la meta esencial de toda iniciación, desembocando ésta en la «salida del cosmos», como lo hemos explicado en precedentes artículos, y, por consiguiente, en la liberación de las condiciones limitativas de todo estado particular de existencia. Por el contrario, en lo que concierne a la segunda fase, la de «descenso» a lo manifestado, parece que no se haya hablado de ella sino más raramente y, en muchos casos, de una manera menos explícita, a veces incluso, podríase decir, con una cierta reserva o una cierta vacilación, que, por lo demás, las explicaciones que nos proponemos dar aquí permitirán comprender; sin duda, ello se debe a que da lugar fácilmente a malentendidos, ya sea porque se mire erradamente esta manera de considerar las cosas como más o menos excepcionales, ya sea porque se equivoque el verdadero carácter del «redescenso» de que se trata.

Consideraremos primero lo que se podría llamar la cuestión de principio, es decir, la razón misma por la cual toda doctrina tradicional, provisto que se presente bajo una forma verdaderamente completa, no puede, en realidad, considerar las cosas de otro modo; y esta razón podrá comprenderse sin dificultades si uno se remite a la enseñanza del *Vêdânta* sobre los cuatro estados de *Atmâ*, tal como se describen concretamente en la *Mândûkya Upanishad*[1]. En efecto, no hay solo los tres estados

[1] Ver *El Hombre y su devenir según el Vêdânta*, cap. XII a XVII.

que están representados en el ser humano por la vigilia, el sueño y el sueño profundo, y que corresponden respectivamente a la manifestación corporal, a la manifestación sutil y a lo no manifestado, sino que más allá de estos tres estados, y por tanto más allá de lo no manifestado mismo, hay un cuarto, que puede decirse «ni manifestado ni no manifestado», puesto que es el principio de uno y del otro, pero que también, por eso mismo, comprende a la vez lo manifestado y lo no manifestado. Ahora bien, aunque el ser alcanza realmente su propio «Sí mismo» en el tercer estado, el de lo no manifestado, sin embargo el término último no es éste, sino el cuarto, únicamente en el cual se realiza plenamente la «Identidad Suprema», pues *Brahma* es a la vez «ser y no ser» (*sadasat*), «manifestado y no manifestado» (*vyaktâvyakta*), «sonido y silencio» (*shabdâshabda*), sin lo cual no sería verdaderamente la Totalidad absoluta; y, si la realización se detuviera en el tercer estado, no implicaría más que el segundo de los dos aspectos, el que el lenguaje no puede expresar más que bajo una forma negativa. Así, como lo dice A. K. Coomaraswamy en un reciente estudio[1], «hay que pasar más allá de lo manifestado (lo que se representa por el paso «más allá del Sol») para alcanzar lo no manifestado (la «oscuridad» entendida en su sentido superior), pero el fin último está aún más allá de lo no manifestado; el término de la vía no se alcanza mientras no se conoce a *Atmâ* a la vez como manifestado y no manifestado»; así pues, para llegar ahí, es menester pasar todavía «más allá de la oscuridad», o, como lo expresan algunos textos, «ver la otra cara de la oscuridad». Dicho de otro modo, *Atmâ* puede «brillar» en sí mismo, pero no «irradia»; es idéntico a *Brahmâ*, pero en una sola naturaleza, no en la doble naturaleza que está comprendida en Su esencia única[2].

Aquí, es necesario prevenir una objeción posible: en efecto, se podría hacer observar que no hay ninguna medida común entre lo manifestado y lo no manifestado, de tal suerte que lo primero es

[1] *Notes on the Katha Upanishad*, 3ª parte.
[2] Cf. *Brihad-Aranyaka Upanishad*, II, 3.

como nada frente a lo segundo, y, además, que lo no manifestado, puesto que ya es en sí mismo el principio de lo manifestado, debe contenerlo ya de una cierta manera. Todo eso es perfectamente verdadero, ciertamente, pero no lo es menos que lo manifestado y lo no manifestado, mientras se consideren así, aparecen todavía en un sentido como dos términos entre los cuales existe una oposición; y esta oposición, incluso si no es más que ilusoria (como por lo demás toda oposición lo es en el fondo), por eso no debe menos ser finalmente resuelta; ahora bien, esta oposición no puede resolverse más que pasando más allá de uno y otro de sus dos términos. Por otra parte, si lo manifestado no puede decirse real en el sentido absoluto de esta palabra, por eso no posee menos en sí mismo una cierta realidad, relativa y contingente sin duda, pero que, sin embargo, es una realidad a algún grado, puesto que no es una pura nada, y puesto que sería incluso inconcebible que lo fuera, ya que eso lo excluiría de la Posibilidad universal. No se puede decir pues, en definitiva, que lo manifestado sea estrictamente desdeñable, aunque parezca tal en relación a lo no manifestado, y aunque sea eso, quizás, una de las razones por las que, en la realización, todo lo que se refiere a ello puede encontrarse a veces menos en evidencia y como relegado a la sombra. En fin, si lo manifestado está comprendido en principio en lo no manifestado, es en tanto que conjunto de las posibilidades de manifestación, pero no en tanto que manifestado efectivamente; para que esté comprendido también bajo esta última relación, es menester remontar, como lo hemos dicho, al principio común de lo manifestado y de lo no manifestado, que es verdaderamente el Principio supremo del que procede todo y en el que está contenido todo; y es menester que ello sea así, como se verá mejor todavía después, para que haya realización plena y total del «Hombre universal».

Ahora bien, aquí se plantea otra cuestión: según lo que acabamos de decir, ahí se trata de etapas diferentes en el recorrido de una sola y misma vía, o, más exactamente, de una etapa y del término final de esta vía, y es bien evidente que ello

debe ser así en efecto, puesto que es la realización la que se continúa así hasta su acabamiento último; ¿pero cómo se puede entonces hablar en eso, como lo hacíamos al comienzo, de una fase «ascendente» y de una fase «descendente»? No hay que decir que, si estas dos representaciones son legítimas, la una y la otra, deben, para no ser contradictorias, referirse a puntos de vista diferentes; pero, antes de ver como pueden conciliarse efectivamente, podemos destacar ya que, en todo caso, esta conciliación no es posible más que a condición de que el «redescenso» no se conciba en modo alguno como una suerte de «regresión» o de «vuelta atrás», lo que, por lo demás, sería incompatible también con el hecho de que todo lo que es adquirido por el ser en el curso de la realización iniciática lo es de una manera permanente y definitiva. Así pues, aquí no hay nada comparable a lo que se produce en el caso de los «estados místicos» pasajeros, tales como el «éxtasis», después de los cuales el ser se encuentra pura y simplemente en la existencia humana terrestre, con todas las limitaciones individuales que la condicionan, no guardando de esos estados, en su consciencia actual, más que un reflejo indirecto y siempre más o menos imperfecto[1]. Apenas hay necesidad de decir que el «redescenso» en cuestión no es asimilable tampoco a lo que se designa como el «descenso a los Infiernos»; como se sabe, éste tiene lugar previamente al comienzo mismo del proceso iniciático propiamente dicho, y, al agotar algunas posibilidades inferiores del ser, juega un papel «purificador» que ya no tendría manifiestamente ninguna razón de ser después, y sobre todo en el nivel al que se refiere aquello de lo que se trata al presente. Para no pasar bajo silencio ninguno de los equívocos posibles,

[1] A propósito de esto, conviene agregar que algo semejante puede tener lugar también en un caso diferente del de los «estados místicos», caso que es el de una realización metafísica verdadera, pero que ha quedado incompleta y todavía virtual; la vida de Plotino ofrece un ejemplo de ello que es sin duda el más conocido. Se trata entonces, en el lenguaje del *taçawwuf* islámico, de un *hâl* o estado transitorio que no ha podido ser fijado y transformado en *maqâm*, es decir, en «estación» permanente, adquirida de una vez por todas, cualquiera que sea por lo demás el grado de realización al cual corresponde.

agregaremos todavía que ahí no hay absolutamente nada en común con lo que se podría llamar una «realización al revés», que no tendría sentido más que si tomara esta dirección «descendente» a partir del estado humano mismo, pero cuyo sentido, entonces, sería propiamente «infernal» o «satánico», y que, por consecuencia, no podría depender más que del dominio de la «contra-iniciación»[1].

Dicho eso, deviene fácil comprender que el punto de vista donde la realización aparece toda entera como el recorrido de una vía en cierto modo «rectilínea» es el del ser mismo que la cumple, puesto que, para este ser, jamás podría tratarse de volver de nuevo atrás y de reentrar en las condiciones de algunos de los estados que ya ha pasado. En cuanto al punto de vista donde esta misma realización toma el aspecto de dos fases «ascendente» y «descendente», no es en suma más que aquel bajo el cual puede aparecer a los demás seres, que la consideran permaneciendo ellos mismos encerrados en las condiciones del mundo manifestado; pero uno puede preguntarse todavía cómo un movimiento continuo puede revestir así, aunque no sea más que exteriormente, la apariencia de un conjunto de dos movimientos sucediéndose en direcciones opuestas. Ahora bien, existe una representación geométrica que permite hacerse una idea de ello tan clara como es posible: si se considera un círculo colocado verticalmente, el recorrido de una de las mitades de la circunferencia será «ascendente», y el de la otra mitad será «descendente», sin que el movimiento deje jamás de ser continuo; además, en el curso de este movimiento, no hay ninguna «vuelta atrás», puesto que no vuelve a pasar por la parte de la circunferencia que ya ha sido recorrida. En eso hay un ciclo completo, pero, si se recuerda que no podrían existir ciclos realmente cerrados, así como lo hemos explicado en otras ocasiones, uno se da cuenta, por eso mismo, de que no es más que

[1] El recorrido de una tal vía «descendente», con todas las consecuencias que implica, no puede siquiera considerarse efectivamente, en toda la medida en que es posible, más que en el caso extremo de los *awliyâ es-Shaytân* (cf. *El Simbolismo de la Cruz*, p. 186 de la edición francesa).

en apariencia que el punto de conclusión coincide con el punto de partida o, en otros términos, que el ser vuelve de nuevo al estado manifestado del cual había partido (apariencia que existe para los demás seres, pero que no es la «realidad» de ese ser); y, por otra parte, esta consideración del ciclo es aquí tanto más natural cuanto lo que se trata tiene su correspondencia «macrocósmica» exacta en las dos fases de «aspir» y de «expir» de la manifestación universal. En fin, se puede destacar que una línea recta es el «límite», en el sentido matemático de este término, de una circunferencia que crece indefinidamente; y al estar la distancia recorrida en la realización (o más bien lo que se figura por una distancia cuando se emplea el simbolismo espacial) verdaderamente más allá de toda medida asignable, no hay en realidad ninguna diferencia entre el recorrido de la circunferencia de que acabamos de hablar y el de un eje que permanece siempre vertical en todas sus partes sucesivas, lo que acaba de reconciliar las representaciones que corresponden respectivamente a los dos puntos de vista «interior» y «exterior» que hemos distinguido.

Por estas diversas consideraciones, pensamos que se puede desde ahora comprender suficientemente el verdadero carácter de la fase «descendente» o aparentemente tal; pero queda todavía preguntarse lo que puede ser, bajo la relación de la jerarquía iniciática, la diferencia entre la realización detenida en la fase «ascendente» y la que comprende además la fase «descendente», y sobre todo es esto lo que tendremos que examinar más particularmente a continuación.

Mientras que el ser que permanece en lo no manifestado ha cumplido la realización únicamente «para sí mismo», el que «redesciende» después, en el sentido que hemos precisado precedentemente, tiene desde entonces, con relación a la manifestación, un papel que expresa el simbolismo de la «irradiación» solar por la que todas las cosas son iluminadas. En el primer caso, como ya lo hemos dicho, *Atmâ* «brilla» sin «irradiar»; pero, aquí todavía, es menester disipar un equívoco: a este respecto, se habla con demasiada frecuencia de una

realización «egoísta», lo que es una verdadera sinrazón, puesto que ya no hay más *ego*, es decir, individualidad, ya que las limitaciones que constituyen la individualidad como tal han sido abolidas necesariamente, y de una manera definitiva, para que el ser pueda «establecerse» en lo no manifestado. Una tal equivocación implica evidentemente una confusión grosera entre el «Sí mismo» y el «mí mismo»; hemos dicho que ese ser ha realizado «para sí mismo», y no «para él mismo», y eso no es una simple cuestión de lenguaje, sino una distinción completamente esencial en cuanto al fondo mismo de lo que se trata. Hecha esta precisión, por eso no permanece menos, entre los dos casos, una diferencia cuyo verdadero alcance puede comprenderse mejor refiriéndose a la manera en la que diversas tradiciones consideran los estados que se les corresponden, ya que, incluso si la realización «descendente», en tanto que fase del proceso iniciático, no está generalmente indicada más que de una manera más o menos velada, no obstante se pueden encontrar fácilmente ejemplos que la suponen muy claramente y sin ninguna duda posible.

Para tomar primero el ejemplo quizás más conocido, aunque no el mejor comprendido habitualmente, la diferencia de que se trata es, en suma, la que existe entre el *Pratyêka-Buddha* y el *Bodhisattwa*[1]; y es particularmente importante a este respecto, destacar que la vía que tiene por término el primero de esos dos estados se designa como una «pequeña vía» o, si se quiere, como una «vía menor» (*hînayâna*), lo que implica que no está exenta de un cierto carácter restrictivo, mientras que es la que conduce al segundo estado la que se considera verdaderamente como la «gran vía» (*mahâyâna*), y por tanto la que es completa y perfecta bajo todas las relaciones. Esto permite responder a la objeción que podría sacarse del hecho de que, de una manera general, el estado de *Buddha* se considera como superior al de *Bodhisattwa*; en el caso del *Pratyêka-Buddha*, esta superioridad no puede ser más

[1] El caso del *Pratyêka-Buddha* es uno de aquellos a los cuales los intérpretes occidentales aplican de buena gana este término de «egoísmo» cuya absurdidad acabamos de señalar.

que aparente, y se debe sobre todo al carácter de «impasibilidad» que, aparentemente también, no tiene el *Bodhisattwa*; decimos aparentemente, porque es menester distinguir en eso entre la «realidad» del ser y el papel que tiene que desempeñar en relación al mundo manifestado, o, en otros términos, entre lo que él es en sí mismo y lo que parece ser para los seres ordinarios; por lo demás, encontraremos que hay que hacer la misma distinción en casos pertenecientes a otras tradiciones. Es verdad que, exotéricamente, al *Bodhisattwa* se lo representa como teniendo que efectuar todavía una última etapa para alcanzar el estado de *Buddha* perfecto; pero, si decimos exotéricamente, es porque, precisamente, eso corresponde a la manera en que aparecen las cosas cuando se consideran desde el exterior; y es menester que ello sea así para que el *Bodhisattwa* pueda desempañar su función, en tanto que ésta es mostrar la vía a los demás seres: él es «el que ha ido así» (*tathâ-gata*), y así deben ir aquellos que pueden llegar como él a la meta suprema; así pues, para ser verdaderamente «ejemplar», es menester que la existencia misma en la que cumple su «misión» se presente en cierto modo como una recapitulación de la vía. En cuanto a pretender que se trata realmente de un estado todavía imperfecto o de un menor grado de realización, eso equivale a perder enteramente de vista el lado «transcendente» del ser del *Bodhisattwa*, lo que es quizás conforme con algunas interpretaciones «racionales» corrientes, pero hace perfectamente incomprensible todo el simbolismo que concierne a la vida del *Bodhisattwa* y que le confiere, desde su comienzo mismo, un carácter propiamente *avatârico*, es decir, le muestra efectivamente como un «descenso» (es el sentido propio de la palabra *avatâra*) por el que un principio, o un ser que representa a éste porque se identifica con él, se manifiesta en el mundo exterior, lo que, evidentemente no podría alterar de ninguna manera la inmutabilidad del principio como tal[1].

---

[1] Se podría decir también que un tal ser, cargado de todas las influencias espirituales inherentes a su estado transcendente, deviene el «vehículo» por el cual estas influencias son dirigidas hacia nuestro mundo; este «descenso» de las influencias espirituales está indicado bastante explícitamente en el nombre

En la tradición islámica, lo que acabamos de decir tiene su equivalente en una amplia medida, teniendo en cuenta la diferencia de los puntos de vista que son naturalmente propios a cada una de las diversas formas tradicionales: este equivalente se encuentra en la distinción que se hace entre el caso del *walî* y el del *nabî*. Un ser puede ser *walî* sólo «para sí mismo», si es permisible expresarse así, sin manifestar nada al exterior; por el contrario, un *nabî* sólo es tal porque hay una función que desempeñar con respecto de los demás seres; y, con mayor razón, la misma cosa es verdad del *rasûl*, que es también *nabî*, pero cuya función reviste un carácter de universalidad, mientras que la del simple *nabî* puede estar más o menos limitada en cuanto a su extensión y en cuanto a su meta propia[1]. Podría parecer incluso que aquí no debe haber la ambigüedad aparente que hemos visto hace un momento a propósito del *Bodhisattwa*, puesto que la superioridad del *nabî* en relación al *walî* se admite generalmente e incluso se considera como evidente; y sin embargo a veces se ha sostenido también que la «estación» (*maqâm*) del *walî* es, en sí misma, más elevada que la del *nabî*, porque implica esencialmente un estado de «proximidad» divina, mientras que el *nabî*, por su función misma, está necesariamente vuelto hacia la creación; pero, también aquí, eso no es ver más que una de las dos caras de la realidad, la cara exterior, y no comprender que ella representa un aspecto que se agrega a la otra sin destruirla ni afectarla

de *Avalokitêshwara*, y es también una de las significaciones principales y «benéficas» del triángulo invertido. — Agregamos que es precisamente con esta significación como el triángulo invertido se toma como símbolo de los grados más altos de la Masonería escocesa; en ésta, por lo demás, puesto que el grado 30º se considera como *nec plus ultra*, por eso mismo debe marcar lógicamente el término de la «escalada», de suerte que los grados siguientes no pueden referirse propiamente más que a un «redescenso», por el cual son aportadas a toda la organización iniciática las influencias destinadas a «vivificarla»; y los colores correspondientes, que son respectivamente el negro y el blanco, son todavía muy significativos bajo la misma relación.

[1] El *rasûl* manifiesta el atributo divino de *Er-Rahmân* en todos los mundos (*rahmatan lil-âlamîn*), y no solo en un cierto dominio particular. — Se puede destacar que, en otras partes, la designación del *Bodhisattwa* como «Señor de compasión» se refiere también a un papel similar, puesto que la «compasión» extendida a todos los seres no es en el fondo más que otra expresión del atributo de *rahmah*.

verdaderamente[1]. En efecto, la condición del *nabî* implica primero en sí misma la del *walî*, pero es al mismo tiempo algo más; hay pues, en el caso del *walî*, una suerte de «carencia» bajo un cierto aspecto, no en cuanto a su naturaleza íntima, sino en cuanto a lo que se podría llamar su grado de universalización, «carencia» que corresponde a lo que hemos dicho del ser que se detiene en el estado no manifestado sin «redescender» hacia la manifestación; y la universalidad alcanza su plenitud efectiva en el *rasûl*, que así es verdadera y totalmente el «Hombre universal».

En casos tales como los que acabamos de citar, se ve claramente que el ser que «redesciende» tiene, frente a la manifestación, una función cuyo carácter en cierto modo excepcional muestra bien que no se encuentra en ella en una condición comparable a la de los seres ordinarios; estos casos son también los de aquellos seres que se pueden decir «enviados» en el verdadero sentido de esta palabra. En un cierto sentido, se puede decir también que todo ser manifestado tiene su misión, si por ello se entiende simplemente que debe ocupar su sitio propio en el mundo y que es así un elemento necesario del conjunto del cual forma parte; pero no hay que decir que no es de esta manera como lo entendemos aquí, y que se trata de una «misión» de un alcance completamente diferente, que procede directamente de un orden transcendente y principial y que expresa en el mundo manifestado algo de ese mismo orden. Como el «redescenso» presupone la «escalada» previa, así también una tal «misión» presupone necesariamente la perfecta realización interior; no es inútil insistir en ello, sobre todo en una época donde tantas gentes se imaginan muy fácilmente tener «misiones» más o menos extraordinarias, que a falta de esta condición esencial, no pueden ser más que puras ilusiones.

---

[1] Remitiremos aquí a lo que ha sido dicho sobre la noción del *barzakh*, lo que permite comprender sin esfuerzo cómo deben entenderse estas dos caras de la realidad; la cara interior esta vuelta hacia *El-Haqq*, y la cara exterior hacia *El-khalq*; y el ser cuya función es de la naturaleza del *barzakh* debe unir necesariamente en él estos dos aspectos, estableciendo así un «puente» o un «canal» por el que las influencias divinas se comunican a la creación.

Después de todas las consideraciones que hemos expuesto hasta aquí, debemos insistir todavía sobre un aspecto del «redescenso» que nos parece explicar, en muchos casos, el hecho de que este tema haya pasado bajo silencio o haya sido rodeado de reticencias, como si hubiera algo ahí de lo que no se quiere hablar claramente: se trata de lo que se podría llamar su aspecto «sacrificial». Ante todo, debe entenderse bien que, si empleamos aquí la palabra «sacrificio», no es en el sentido simplemente «moral» que se le da vulgarmente, y que no es más que uno de los ejemplos de la degeneración del lenguaje moderno, que empequeñece y desnaturaliza todas las cosas para rebajarlas a un nivel puramente humano y hacerlas entrar en los cuadros convencionales de la «vida ordinaria». Por el contrario, tomamos esta palabra en su sentido verdadero y original, con todo lo que ésta implica de efectivo e incluso de esencialmente «técnico»; en efecto, no hay que decir que el papel de seres tales como los que se trata en los casos que hemos citado precedentemente no podría tener nada en común con el «altruismo», el «humanitarismo», la «filantropía» y otras pequeñeces «ideales» celebradas por los moralistas, y que no sólo están evidentemente desprovistas de todo carácter transcendente o suprahumano, sino que incluso están perfectamente al alcance del primer profano que llegue[1].

Una vez que el ser ha realizado su identidad con *Atmâ*, y no siendo efectivamente su «redescenso» a la manifestación, o lo que aparece como tal bajo el punto de vista de ésta, más que la plena universalización de esta identidad misma, ese ser no es entonces otro que «el “*Atmâ*” incorporado en los mundos», lo que equivale a decir que el «redescenso» no es en realidad, para él, nada

[1] Tenemos que precisar que lo que decimos aquí señala al punto de vista específicamente moderno de la «moral laica»; incluso cuando ésta no hace en cierto modo, como ocurre frecuentemente a pesar de sus pretensiones, más que «plagiar» preceptos tomados de la religión, ella los vacía de toda significación real, suprimiendo todos los elementos que permitían ligarlos a un orden superior y, más allá del exoterismo simplemente literal, transponerlos como signos de verdades principiales; y a veces incluso, aunque parece guardar lo que se podría llamar la «materialidad» de estos preceptos, esa moral, por la interpretación que da de ellos, llega hasta «volverlos» verdaderamente en un sentido antitradicional.

diferente del proceso mismo de la manifestación universal. Ahora bien, precisamente, a este proceso se le describe con frecuencia tradicionalmente como un «sacrificio»: en el símbolo vêdico, es el sacrificio del *Mahâ-Purusha*, es decir, del «Hombre universal», al cual, según lo que ya hemos dicho, el ser de quien se trata es efectivamente idéntico; y este sacrificio primordial no solo debe entenderse en el sentido estrictamente ritual, y no en una acepción más o menos vagamente «metafórica», sino que es esencialmente el prototipo mismo de todo rito sacrificial[1] .

El «enviado», en el sentido en el que hemos tomado esta palabra precedentemente, es pues literalmente una «víctima»; por lo demás, entiéndase bien que esto no implica en modo alguno, de una manera general, que su vida deba terminarse por una muerte violenta, puesto que en realidad, es esta vida misma, en todo su conjunto, la que es ya la consecuencia del sacrificio[2]. Se podrá destacar inmediatamente que es en eso donde reside la explicación profunda de las vacilaciones y de las «tentaciones» que, en todos los relatos tradicionales, y cualquiera que sea la forma más especial que revistan según los casos, se atribuyen a los Profetas, e incluso a los *Avatâras*, cuando se encuentran en

[1] A propósito de esto, podemos hacer incidentalmente una precisión que no carece de importancia: la vida de algunos seres, considerada según las apariencias individuales, presenta hechos que están en correspondencia con los del orden cósmico y que son en cierto modo, bajo el punto de vista exterior, una imagen o una reproducción de éstos; pero, bajo el punto de vista interior, está relación debe ser invertida, ya que, siendo estos seres realmente el *Mahâ-Purusha*, son los hechos cósmicos los que verdaderamente se modelan sobre su vida o, para hablar más exactamente, sobre aquello de lo cual esta vida es una expresión directa, mientras que los hechos cósmicos en sí mismos no son más que su expresión por reflejo. Agregaremos que es eso también lo que funda en la realidad y hace válidos los ritos instituidos por seres «enviados», mientras que un ser que no es nada más que un individuo humano, por su propia iniciativa, jamás podrá más que inventar «pseudoritos» desprovistos de toda eficacia real.

[2] Es menester observar también que lo que se trata no tiene ninguna relación con el uso que algunos místicos hacen de buena gana de la palabra «víctima» o de «inmolación»; incluso en los casos donde lo que ellos entienden por eso tiene una realidad propia y no se reduce a simples ilusiones «subjetivas», siempre posibles en ellos en razón de la «pasividad» inherente a su actitud, es una realidad cuyo alcance no rebasa en modo alguno el orden de las posibilidades individuales.

cierto modo en presencia de la «misión» que tienen que cumplir. En el fondo, estas vacilaciones no son otras que las de *Agni* a aceptar devenir el conductor del «carro cósmico»[1], así como lo dice A. K. Coomaraswamy en el estudio que ya hemos citado, que vincula así todos estos casos al del «*Avatâra* eterno», con el cual no forman más que uno en su «verdad» más interior; y, ciertamente, la tentación de permanecer en la «noche» de lo no manifestado se comprende sin esfuerzo, ya que nadie podría contestar que, en este sentido superior, «la noche es mejor que el día»[2]. A. K. Coomaraswamy explica también de este modo, y con justa razón, el hecho de que Shankarâchârya se esfuerce siempre visiblemente en evitar la consideración del «redescenso», inclusive cuando comenta textos cuyo sentido lo implica bastante claramente; en efecto, sería absurdo, en un caso como ese, atribuir una tal actitud a una falta de conocimiento o a una incomprensión de la doctrina; así pues, su actitud no puede comprenderse más que como una suerte de retroceso ante la perspectiva del «sacrificio», y, por consecuencia, como una voluntad consciente de no levantar el velo que disimula «la otra cara de la oscuridad»; y, generalizando sobre todo lo precedente, esa es la razón principal de la reserva que se guarda habitualmente sobre esta cuestión[3]. Por lo demás, puede agregarse a eso, a título de razón secundaria, el peligro de que esta consideración, mal comprendida, sirva de pretexto a algunos para justificar, ilusionándose ellos mismos sobre su verdadera naturaleza, un deseo de «permanecer en el mundo», cuando no se

[1] *Rig-Vêda*, X, 51.

[2] Esta expresión tiene también su aplicación, en otro orden, en el «rechazo de los poderes»; pero, mientras que esta actitud está no solo justificada, sino que es incluso la única enteramente legítima, para el ser que, no teniendo ninguna «misión» que desempeñar, no tiene que aparecer al exterior, es evidente que, por el contrario, una «misión» sería inexistente como tal si no fuera manifestada exteriormente.

[3] Recordaremos, como «ilustración» de lo que acaba de ser dicho, un hecho cuyo carácter histórico o legendario importa poco bajo nuestro punto de vista, ya que nos no entendemos darle más que un valor exclusivamente simbólico: se cuenta que Dante no sonreía jamás, y que las gentes atribuían esta tristeza aparente a que «volvía del Infierno»; ¿no habría sido menester ver más bien la razón de ello en que había «redescendido del Cielo»?

trata en absoluto de permanecer en él, sino, lo que es completamente diferente, de volver a él después de haber salido ya, y cuando esta «salida» previa no es posible más que para el ser en el que ya no subsiste ningún deseo, como tampoco ningún otro apego individual cualquiera; es menester tener buen cuidado de no equivocarse sobre este punto esencial, a falta de lo cual se correría el riesgo de no ver diferencia alguna entre la realización última y un simple comienzo de realización detenido en un estado que no rebasa siquiera los límites de la individualidad.

Ahora, para volver a la idea del sacrificio, debemos decir que implica todavía otro aspecto, que es incluso el que expresa directamente la etimología de la palabra: «sacrificar», es propiamente «*sacrum facere*», es decir, «hacer sagrado» lo que es objeto del sacrificio. Este aspecto no conviene menos aquí que el que se considera más ordinariamente, y que hemos tenido en vista primeramente al hablar de la «víctima» como tal; en efecto, es el sacrificio el que confiere a los «enviados» un carácter «sagrado», en el sentido más completo de este término. Este carácter no solo es evidentemente inherente a la función de la que su sacrificio es verdaderamente la investidura; sino que todavía, ya que eso también está implícito en el sentido original del término «sagrado», es eso lo que hace de ellos seres «aparte», es decir, esencialmente diferentes a la vez del común de los seres manifestados y de los que, habiendo llegado a la realización del «Sí mismo», permanecen pura y simplemente en lo no manifestado. Su acción, incluso cuando es exteriormente semejante a la de los seres ordinarios, no tiene en realidad ninguna relación con ella que llegue más lejos que esta simple apariencia exterior; en su «verdad», ella es necesariamente incomprensible a las facultades individuales, pues procede directamente de lo inexpresable. Así mismo, este carácter muestra bien que se trata como ya lo hemos dicho, de casos excepcionales, y de hecho, en el estado humano, los «enviados» no son ciertamente más que una ínfima minoría en relación a la inmensa multitud de los seres que no podrían pretender a un tal papel;

pero, por otra parte, puesto que los estados del ser son en multiplicidad indefinida, ¿cuál razón puede haber que impida admitir que, en un estado o en otro, todo ser tenga la posibilidad de llegar a este grado supremo de la jerarquía espiritual?

TABLA DE MATERIAS